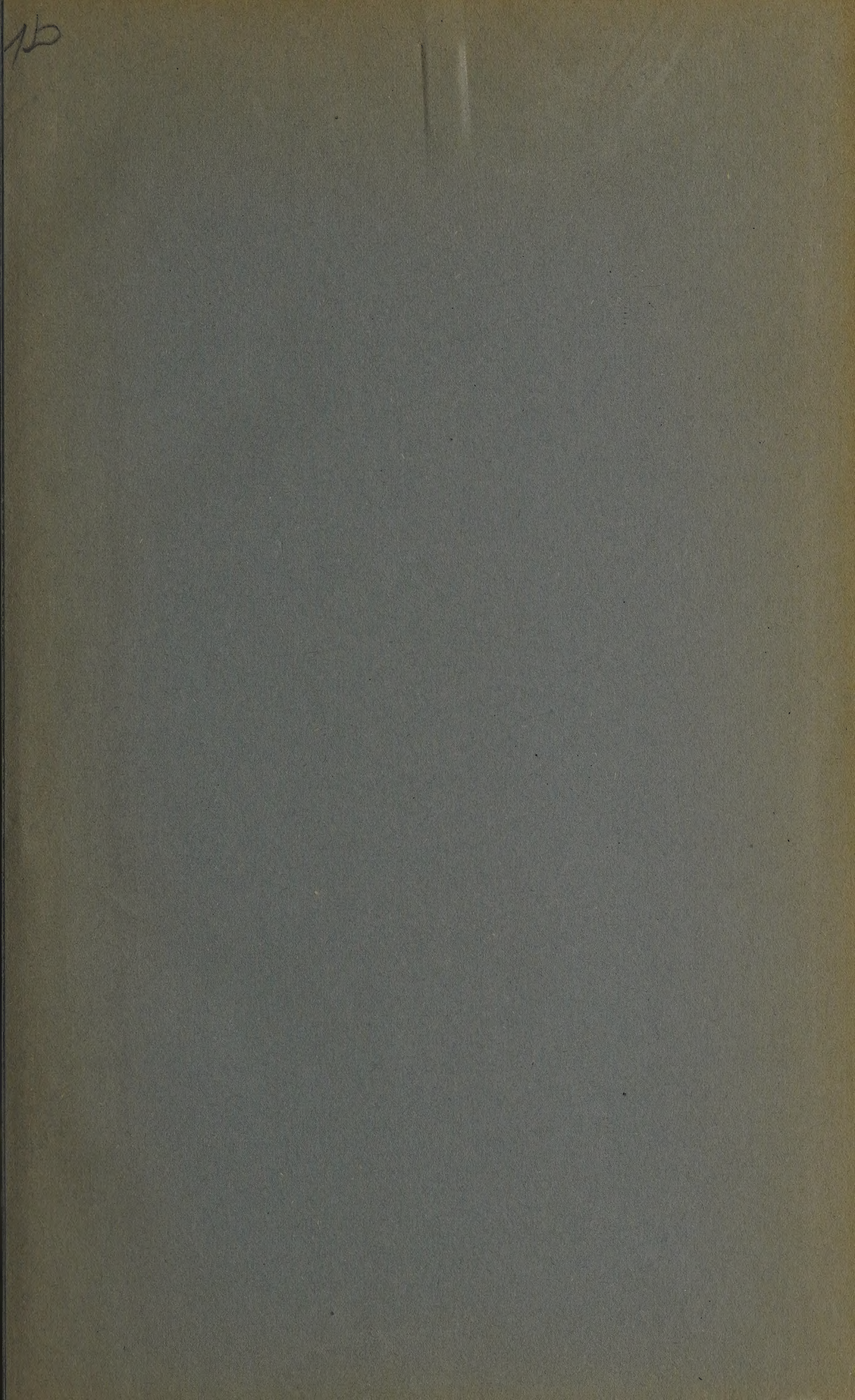
Bibliothèque générale des Sciences sociales

Essai d'une Philosophie De la Solidarité

PARIS FÉLIX ALCAN, 1902



ESSAI D'UNE PHILOSOPHIE

DE LA SOLIDARITÉ

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

BIBLIOTHÈQUE GÉNÉRALE DES SCIENCES SOCIALES

SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION

DICK MAY, Secrétaire général de l'École des Hautes Études sociales.

Chaque volume in-8° carré de 300 pages environ, cartonné à l'anglaise, 6 fr.

VOLUMES PUBLIÉS :

L'individualisation de la peine, par R. SALEILLES, professeur à la Faculté de droit de l'Université de Paris.

L'idéalisme social, par EUGÈNE FOURNIÈRE.

Ouvriers du temps passé (XVe et XVIe siècles), par H. HAUSER, professeur à l'Université de Dijon.

Les transformations du pouvoir, par G. TARDE, de l'Institut, professeur au Collège de France.

Morale sociale. Leçons professées au Collège libre des sciences sociales par MM. G. BELOT, MARCEL BERNÈS, BRUNSCHVICG, F. BUISSON, DARLU, DAURIAC, DELBET, CH GIDE, M. KOVALEVSKY, MALAPERT, le R. P. MAUMUS, DE ROBERTY, G. SOREL, le PASTEUR WAGNER. Préface de M. EMILE BOUTROUX, de l'Institut.

Les enquêtes, *pratique et théorie,* par P. DU MAROUSSEM. (Ouvrage couronné par l'Institut.)

Questions de morale, leçons professées à l'École de morale, par MM. BELOT, BERNÈS, F. BUISSON, A. CROISET, DARLU, DELBOS, FOURNIÈRE, MALAPERT, MOCH, D. PARODI, G. SOREL.

Le développement du catholicisme social, depuis l'encyclique *Rerum Novarum*, par MAX TURMANN.

Le socialisme sans doctrines (*La question ouvrière et agraire en Australie et Nouvelle-Zélande*), par A. MÉTIN, agrégé de l'Université, professeur à l'École municipale Lavoisier.

Assistance sociale, *pauvres et mendiants,* par PAUL STRAUSS, sénateur.

L'éducation morale dans l'Université (*Enseignement secondaire*). Conférences et discussions présidées par M. A. CROISET, de l'Institut, doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris (*École des Hautes Études sociales,* 1900-1901).

La méthode historique appliquée aux sciences sociales par Ch. SEIGNOBOS, maître de conférences à l'Université de Paris.

L'hygiène sociale, par E. DUCLAUX, de l'Institut, directeur de l'Institut Pasteur.

Le contrat de travail, *le rôle des syndicats professionnels,* par PAUL BUREAU, professeur à la Faculté libre de droit de Paris.

Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions présidées par MM. LÉON BOURGEOIS, député, ancien président du Conseil des Ministres, et A. CROISET, de l'Institut, doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris (*École des Hautes Études sociales*, 1901-1902).

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

ESSAI D'UNE PHILOSOPHIE

DE

LA SOLIDARITÉ

CONFÉRENCES ET DISCUSSIONS

Présidées par MM.

LÉON BOURGEOIS
Député,
Ancien Président du Conseil des Ministres,

ALFRED CROISET
Membre de l'Institut,
Doyen de la Faculté des lettres de l'Université de Paris.

(*École des Hautes Études sociales,* 1901-1902)

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1902

PRÉFACE

Le présent volume contient une série de conférences qui ont été faites sur la « solidarité », pendant l'hiver 1901-1902, à l'École des Hautes Études sociales. Ces conférences ont été suivies de discussions, que j'ai eu l'honneur de présider, et dont M. Paulin Malapert, professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand, a bien voulu se charger de donner un compte-rendu. C'est ce compte-rendu qui a été joint au texte de chaque conférence. Pour ce texte lui-même, il a été ou rédigé par les auteurs ou revu par eux sur la sténographie. Une conférence, celle de M. Duclaux sur la « solidarité biologique » n'ayant pas été sténographiée, n'a pu être publiée à cause de la maladie qui a forcé notre ami à suspendre pour quelque temps ses travaux habituels. D'autre part, M. Boutroux, qu'une indisposition avait empêché de se faire entendre, a bien voulu prendre la peine d'écrire cependant sa conférence, afin qu'elle figurât à sa place dans ce recueil.

Je ne doute pas que ces conférences et les discussions qui les ont accompagnées ne retrouvent auprès des lecteurs une bonne part de l'intérêt qu'elles ont excité, pendant tout un hiver, chez les auditeurs

assidus qui se pressaient aux séances. Le talent des conférenciers y sera pour beaucoup, et aussi l'importance même du sujet.

Le mot de « solidarité », que les hommes qui ont dépassé la cinquantaine n'entendaient jamais prononcer dans leur enfance, est aujourd'hui l'un de ceux qui reviennent le plus souvent sous la plume ou sur les lèvres des moralistes et des politiques. Tout le monde l'emploie, et, à force de l'employer, on oublie volontiers de se demander ce qu'il signifie. Or, si l'on y regarde, on s'aperçoit sans peine qu'il s'applique à des choses fort différentes.

Il y a d'abord une solidarité de fait qui n'est que la dépendance réciproque de divers éléments associés. Par exemple, en droit, des débiteurs sont solidaires lorsque chacun est tenu de payer la dette de tous. En biologie, les parties d'un organisme sont dites « solidaires » lorsque les modifications subies par l'une d'entre elles ont leur contre-coup sur les autres. En ce sens, le mot « solidarité » est assez ancien dans la langue française. Mais cette solidarité de fait, juridique ou biologique, est un phénomène qui n'intéresse qu'une catégorie restreinte de personnes, et le mot, en ce sens, n'a eu longtemps qu'un usage peu étendu.

La solidarité dont parlent couramment aujourd'hui les moralistes et les politiques est une chose assez différente, ou du moins c'est une chose plus complexe. Quand on dit qu'il faut enseigner à l'enfant la solidarité, qu'entend-on par là ? S'agit-il simplement de lui enseigner ce fait que, dans les sociétés hu-

maines, les individus sont comme des débiteurs juridiquement solidaires à l'égard d'un créancier commun ? Assurément non. Ou qu'ils sont, à l'égard les uns des autres, dans une dépendance réciproque analogue à celle qui constitue, pour les organes, la solidarité biologique ? Pas davantage ; ou du moins, si c'est en partie cela qu'on veut dire, on y ajoute en pensée autre chose encore. Lorsqu'on parle, comme M. Léon Bourgeois, de la dette sociale des individus, il ne s'agit pas d'une dette commune envers un débiteur étranger, mais d'une dette réciproque des associés, ce qui est tout différent. Et lorsqu'on invoque l'exemple de la solidarité biologique, on se garde d'en conclure que, dans la société, les individus sont soumis, comme les cellules d'un organisme vivant, à une sorte de fatalité extérieure et naturelle qu'il suffise de constater. En réalité, on envisage l'idée de solidarité comme un principe d'action, et d'action morale ; comme un moyen de provoquer chez les individus le souci d'une justice plus haute, et comme une règle propre à leur permettre d'y atteindre. Il est donc évident que le mot de solidarité a pris ici un sens tout nouveau, et que la solidarité morale diffère profondément, malgré l'identité des termes, de la solidarité biologique ou juridique.

S'il en est ainsi, d'où vient cette modification du sens primitif ? Et si la solidarité morale n'est que l'appellation nouvelle de ce qui s'appelait autrefois justice et charité, pourquoi ce changement ? Mais un changement de mot implique toujours l'introduction

de quelque idée connexe dans la conception primitive de l'objet. Quelle est, dans le cas présent, cette idée? quels avantages, ou quels dangers peut-être, offre le terme aujourd'hui courant? Je voudrais présenter quelques brèves observations sur ce sujet, qui touche à la fois à l'histoire du langage et à l'histoire des idées, et que les conférenciers dont on va lire les belles études n'ont pas eu à examiner. Car ils ont en général, comme c'était leur droit, pris le terme dans son acception courante, cherchant plutôt à montrer certains aspects de la doctrine qui s'y rattache qu'à étudier analytiquement le mot et l'idée. Cette analyse, d'ailleurs, pour être complète, exigerait plus de temps et de compétence que je n'en puis avoir ; car le problème est délicat. Les créations de l'instinct populaire sont capricieuses en apparence ; elles procèdent suivant une logique inconsciente, un peu confuse, qu'il est difficile de suivre et de démêler. Or, c'est ici une véritable création collective de la pensée contemporaine, qui, en adoptant un mot technique, l'a chargé peu à peu d'une foule de sens accessoires qu'il n'avait pas à l'origine et qui n'ont pas encore été tirés au clair par la lente et méthodique élaboration des philologues et des philosophes.

Et tout d'abord, pourquoi l'instinct de notre génération, à la suite des écoles socialistes du milieu du XIX[e] siècle, est-il allé chercher ce mot dans la langue des savants et des juristes? Qu'y a-t-il aperçu d'essentiel et de nouveau, qu'il fallût transporter dans le domaine de la morale? Évidemment ceci :

que le mot de solidarité exprime avec force l'union des individus en un tout. C'est même là le sens étymologique du mot (*solidus*). Sa nouveauté d'ailleurs le rendait plus expressif pour le public, parce qu'il n'avait pas encore été affaibli par l'usage. Or, le besoin d'exprimer l'union des individus en un tout répondait manifestement à une tendance fondamentale de notre temps : la considération de la société, de la collectivité, substituée de plus en plus à celle des individus, le groupe envisagé comme spécifiquement distinct de la somme des unités dont il est formé, et devenant, à ce titre, un objet spécial d'étude, ce sont là des points de vue caractéristiques de la pensée contemporaine. On a fait de la sociologie. On a réagi de toutes parts contre l'individualisme excessif de l'ancienne science politique et même de l'ancienne philosophie. On est allé jusqu'à parler de la société comme d'un organisme véritablement vivant, comme d'un être unique, et jusqu'à réduire l'individu proprement dit au rôle modeste d'une sorte de cellule de cet organisme supérieur. Quelles qu'aient pu être les intempérances de certaines de ces idées, elles renfermaient une part de vérité assez grande pour séduire les esprits, et exprimaient à coup sûr un aspect de la réalité trop négligé jusque-là. La fortune du mot de solidarité s'explique donc sans peine. Si les individus ne sont, en quelque sorte, que les cellules de la société, le mot par lequel les biologistes expriment l'interdépendance des cellules est celui même qui doit exprimer dorénavant l'interdépendance des individus. Les termes de justice, de

charité, de fraternité, ont semblé insuffisants. La justice, distinguée de la charité par un long usage et vidée, pour ainsi dire, de toute sensibilité, a quelque chose de sec et d'étroit. La charité, au sens courant du mot (qui n'est pas le sens primitif et vraiment chrétien), exprime une sorte de condescendance sentimentale et gratuite de supérieur à inférieur. La fraternité même, si chère à la démocratie sentimentale de 1848, a le tort justement de n'être qu'un sentiment, et nos générations modernes, avides de science positive et objective, avaient besoin d'un mot qui exprimât le caractère scientifique de la loi morale. Le mot de « solidarité », emprunté à la biologie, répondait merveilleusement à ce besoin obscur et profond. Je ne parle pas d' « altruisme », trop barbare pour avoir jamais pénétré dans le langage courant. Comme le terme de « solidarité » était d'ailleurs assez vague, étant transporté d'un domaine où il avait un sens précis à un autre domaine où il s'agissait justement de l'acclimater, on restait libre de faire entrer peu à peu dans sa signification toutes les idées encore flottantes que les vieux mots, rendus trop précis par l'usage, se prêtaient mal à exprimer.

On recueillit ainsi peu à peu, sous le titre de solidarité, à peu près toutes les idées morales qu'on trouvait conformes à l'idéal présent. On fit entrer à la fois, dans l'acception nouvelle du mot, l'idée de justice et celle de fraternité. On en exclut celle de charité, à cause de cette signification courante dont je parlais tout à l'heure, et qui semblait trop contraire à l'idéal démocratique de l'égalité. Mais on y mit

tout l'idéal de la morale nouvelle, essentiellement sociale et démocratique, en laissant à l'avenir le soin de déterminer les détails de cet idéal. Nous voilà bien loin de la solidarité biologique, qui ne connaît ni justice, ni fraternité, ni idéal. Et cependant la transition d'un sens à l'autre s'est faite très naturellement. Comme il arrive toujours dans l'histoire du langage, c'est d'abord un sens particulier d'un mot qui attire l'attention et assure sa fortune. Peu à peu, ce sens se diversifie et s'enrichit. Des significations nouvelles se cristallisent autour du noyau primitif. Au bout d'un certain temps, ce noyau primitif est tout enveloppé de formations postérieures et complexes dont il est malaisé de faire l'analyse avec précision. Mais le mot, malgré tout, continue à vivre et à s'enrichir, prêtant parfois à des confusions, exprimant pourtant des idées et des sentiments vrais, jusqu'au moment où un autre lui succède, suscité par des besoins nouveaux de la pensée ou de la conscience.

L'examen des œuvres principales inspirées par l'esprit solidariste montre bien les tendances essentielles qui se résument dans le mot de solidarité. Ce sont surtout des œuvres de coopération et de mutualité. Quelle en est la pensée dominante? C'est l'amélioration du sort des participants, conformément à un idéal de justice, dans une association quasi-fraternelle. Notez que, dans ces formes d'association, il n'y a, en théorie, ni bienfaiteurs ni obligés. Tous les membres s'obligent les uns les autres et reçoivent autant qu'ils donnent. Le résultat final

est un accroissement de bien-être pour tous. La part du sentiment proprement dit, dans ces œuvres, se réduit au désir d'amélioration collective qui pousse les participants à y entrer ; mais ce sentiment même n'est pas indispensable, car l'intérêt personnel pourrait suffire à déterminer les adhésions. La machine, une fois montée, marche automatiquement, et le bien-être de tous est la conclusion forcée de l'opération, si elle est conduite avec intelligence. Par là, l'œuvre a une sorte de caractère scientifique qui plaît à l'esprit de notre temps : nous aimons cette régularité des lois naturelles et sociales, qui exclut le caprice des volontés individuelles et l'incertitude des sentiments.

Il faudrait cependant prendre garde d'aller trop loin dans cette voie. Les meilleures choses ont leur danger. On a réclamé dans la suite de nos conférences, en faveur de l'individualisme, entendu en un sens élevé, contre l'absorption de l'individu dans le tout. Je serais tenté, pour ma part, de réclamer aussi, contre certains coopérateurs et mutualistes, en faveur du sentiment, de l'amour, qui me paraît, en somme, le ciment nécessaire ou, pour mieux dire, le principe de vie de toutes les œuvres destinées à faire régner dans la société plus de bonheur et plus de justice. Je sais bien que, sur ce point, on peut s'entendre, qu'on s'entend même, au fond, comme sur la question de l'individualisme. Tous les solidaristes intelligents sont parfaitement convaincus que l'amour des hommes les uns pour les autres, de même que l'épanouissement

complet de l'individu dans l'harmonie sociale, sont des éléments indispensables de la véritable solidarité. Aussi n'est-ce pas une querelle que je fais à l'idée de solidarité. Je la crois bonne, pour ma part, et j'estime qu'elle est, en ce moment, celle qui résume le mieux nos tendances et nos besoins moraux. Le vague même du mot n'est pas pour m'inquiéter. S'il peut prêter à certaines difficultés d'interprétation (dont on trouvera la trace dans le volume même que je présente au public), il a aussi l'avantage d'admettre toutes les extensions de sens que l'expérience fera juger nécessaires. Tout ce que je demande, c'est qu'on laisse la cristallisation continuer de se faire librement, et qu'on ne se hâte pas d'en exclure, par une précision prématurée et fâcheuse, ce que j'appelle simplement, d'un vieux et beau mot, l'amour.

En somme, c'est bien là aussi ce que devine, si je ne me trompe, l'instinct populaire, qui ne parlerait pas de la solidarité avec tant de chaleur et d'attention s'il n'y faisait une large part au sentiment. Par là, la solidarité semble se rapprocher de la charité chrétienne entendue en son vrai sens, qui est amour. Mais la charité chrétienne repose sur une doctrine métaphysique : elle consiste à aimer Dieu par dessus toutes choses et les hommes autant que soi-même pour l'amour de Dieu, qui est le Père céleste. La solidarité n'a rien de métaphysique ni de confessionnel. Elle part de ce fait positif que les hommes, sur cette terre, sont obligés par la nature de vivre dans une étroite association, et elle

se préoccupe de rendre cette association aussi heureuse que possible par tous les moyens que l'intelligence et le cœur peuvent fournir. Toutes les croyances, toutes les opinions philosophiques peuvent s'accommoder de l'idée de solidarité. En fait, c'est ce qui se voit tous les jours : le mot de solidarité se rencontre sous la plume d'écrivains catholiques, protestants, juifs, libres-penseurs, spiritualistes. positivistes, etc. Il faut s'en applaudir. C'est un bon signe du rapprochement futur des esprits que cette adhésion commune à un terme qui n'offense personne. La morale ne peut que gagner à n'être plus, pour les doctrines, un champ de bataille. Le mérite et l'honneur de la solidarité sera peut-être de préparer ce rapprochement. Que tous s'entendent d'abord sur ce point que l'homme n'est vraiment homme que s'il sait s'unir avec ses semblables pour chercher avec eux, par amour et par raison, l'amélioration matérielle et morale du sort de la collectivité. Libre ensuite à chacun de superposer à cette conviction commune sa métaphysique ou sa croyance propre, s'il en a une.

Alfred Croiset.

Les personnes qui ont pris part aux discussions sont, par ordre alphabétique :

MM.

Belot, Professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand.
Bourgeois (Léon), Député.
Boutroux, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.
Broca, Étudiant.
Buisson, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.
Croiset, Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.
Darlu, Inspecteur général de l'Instruction publique.
Devinat, Directeur de l'École normale d'Instituteurs de la Seine.
Dumont, Député.
Gide, Professeur à la Faculté de Droit de Montpellier.
Lacabane, Avocat.
La Fontaine, Sénateur du Royaume de Belgique.
Léon (Xavier), Directeur de la *Revue de Métaphysique et de Morale*.
Leven.
Malapert, Professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand.
Dr Papillault.
Porgès.
Rama.
Rauh, Maître de Conférences à l'École normale supérieure.
Renard (Georges), Professeur au Conservatoire national des Arts et Métiers.

ESSAI
D'UNE
PHILOSOPHIE DE LA SOLIDARITÉ

I

L'IDÉE DE SOLIDARITÉ ET SES CONSÉQUENCES SOCIALES

Trois conférences

PAR

M. LÉON BOURGEOIS,
Député.

Séance du 6 novembre 1901.

PREMIÈRE CONFÉRENCE

L'enquête que nous allons poursuivre ici présente un très réel intérêt, et son utilité est incontestable. Le mot de solidarité est partout aujourd'hui. Que veut-il dire au juste ? Est-il plein de sens ou vide de contenu ? Quelle est la portée, quelles sont les conséquences de cette idée ? Ce sont des questions qu'il est urgent d'élucider chaque fois qu'on se trouve en présence d'une notion nouvelle.

Définissons donc d'abord le mot lui-même. Il est relativement ancien. Toutefois, il y a peu d'années encore, Littré ne lui connaissait que deux sens : l'un juridique, auquel je ne m'arrête pas en ce moment, l'autre vague, que Littré appelait « du langage or-

dinaire », et qui désigne une sorte de responsabilité mutuelle, quelque chose d'analogue à l'esprit de corps, au point d'honneur.

De nos jours, le mot solidarité a pris un sens nouveau, précis, profond même. Et c'est de celui-là qu'il va s'agir. — Évitons d'abord les malentendus.

Le mot a une première signification, objective, scientifique. Il exprime la *notion d'un fait*, les relations d'interdépendance entre certains phénomènes d'ordre physique, intellectuel ou moral. C'est avec cette acception qu'il est passé dans le langage de la science.

D'autre part, il a pris depuis quelques années un sens nouveau, qui s'est répandu dans la langue politique, qui est devenu à la mode, pour ainsi dire, qui a soulevé des enthousiasmes irréfléchis peut-être et des hostilités peut-être aussi irréfléchies. Il exprime alors la *notion d'un devoir* à observer par tout homme vis-à vis de ses semblables, plus étendu que le devoir de justice, plus défini, plus rigoureux, plus strictement obligatoire que le devoir de charité. Et ce devoir semble même à certains esprits revêtir un caractère *d'obligation sociale* tel que la société puisse en prescrire, en sanctionner l'exécution.

Voilà donc deux acceptions très distinctes du mot solidarité, et qu'il est essentiel de ne pas confondre. — Quels liens unissent ces deux idées ? Par quels chemins est-on passé de l'une à l'autre ? N'y a-t-il pas entre elles une relation logique, peut-être même un rapport de cause à effet ? C'est ce qu'il nous faut chercher.

Et d'abord, qu'est-ce que la solidarité objective, considérée comme un fait ? — Kant a dit : « Ce qui constitue l'organisme, c'est la réciprocité entre les parties. » Toute la biologie est en germe là. — Je ne m'aventurerai pas sur ce terrain, et me bornerai à l'essentiel. Je trouve dans une étude de M. Gide l'expression de ce sens profond et plein que je cherche à définir : « La solidarité caractérise la vie. Si l'on cherche à définir l'être vivant, on ne saurait le faire que par la solidarité des fonctions qui lie des parties distinctes ; — et la mort n'est autre chose que la rupture de ce lien entre les divers éléments qui constituent l'individu et qui, désormais *désassociés*, vont entrer dans des combinaisons nouvelles, dans des êtres nouveaux. » Ainsi l'idée de vie est identique à l'idée d'association. Et la doctrine de l'évolution a montré suivant quelle loi cette interdépendance des parties contribue au développement, au progrès de chaque être, de chaque agrégat.

La matière vivante tend à passer de l'homogène à l'hétérogène. Il y a différenciation fonctionnelle croissante des parties, adaptation à des services divers et concordants. Et l'équilibre d'un type permanent s'obtient par une véritable association solidaire des parties diverses, ayant chacune sa spécialité définie, mais convergeant toutes dans un effort commun. Cette association est la condition du succès dans la lutte pour l'existence.

Ainsi tout être qui vit, qui se développe, est une *association*, qu'un double péril menace : — si une partie périclite, souffre et meurt, l'équilibre se

rompt, l'être décline et meurt ; — si, par contre, une partie développe son activité d'une façon excessive ou dans une direction contraire à celle de l'effort commun, l'équilibre se rompt encore, l'être se désagrège et meurt. « Dans le monde vivant, — écrit M. Edm. Perrier, résumant toute cette théorie, si la lutte est la condition du progrès, le progrès n'a jamais été réalisé que par l'association des forces individuelles et leur harmonieuse coordination. »

II

Comment cette notion de la solidarité biologique a-t-elle pu conduire à l'idée d'un devoir de solidarité entre les hommes et d'une organisation sociale fondée sur l'idée de ce devoir ?

Remarquez tout d'abord que ce n'est pas seulement dans le domaine biologique que la loi se vérifie. Elle règne dans tous les domaines où s'exerce l'activité de l'homme. Il y a une solidarité des idées, des esprits. Laissez-moi vous citer seulement cette page célèbre de Gœthe : « Le plus grand génie ne fait rien de bon s'il ne vit que sur son propre fonds. Chacun de mes écrits m'a été suggéré par des milliers de personnes, des milliers d'objets différents : le savant, l'ignorant, le sage et le fou, l'enfant et le vieillard ont collaboré à mon œuvre. Mon travail ne fait que combiner des éléments multiples qui tous sont tirés de la réalité : c'est cet ensemble qui porte le nom de Gœthe. » Quand un homme comme

Gœthe reconnaît qu'il n'est qu'une résultante, comment pourrions-nous croire qu'il n'en est pas ainsi de chacun de nous ?

Dans le monde économique cette interdépendance se manifeste en toute circonstance et de mille manières. Il y a solidarité dans le temps, comme dans l'espace. Comme le dit M. Fouillée, « celui qui a inventé la charrue laboure, invisible, à côté du laboureur ». Il n'est pas un de nos actes qui ne soit le résultat de tous les faits économiques qui se produisent dans le monde entier ; et cette mutuelle action et réaction va croissant sans cesse avec le progrès de la division du travail et le développement du machinisme. Dans un remarquable rapport présenté au Congrès de l'Éducation sociale, M. Fontaine a signalé des exemples frappants de cette réaction des phénomènes économiques. « Voici un dispositif qui permet à un tisseur de conduire deux métiers au lieu d'un : la production ne pouvant subitement doubler, le résultat immédiat de l'invention est souvent un renvoi de personnel. Que vont faire les ouvriers chassés ? Vont-ils fabriquer ces nouveaux engins qui les exproprient de leur gagne-pain habituel ? Impossible à des ouvriers âgés de passer ainsi du tissage à la métallurgie. L'excédent des ouvriers tisseurs, d'autre part, déprimera les salaires de ceux qui ont été gardés à la fabrique. » Autres conséquences : la naissance et le développement du contrat collectif de travail. « L'ouvrier a perdu son outil ; la machine, outil commun d'un grand nombre de salariés, ne lui appartient pas... Il ne peut, sans

la collaboration du détenteur du capital, fabriquer ou finir un objet échangeable. Le produit fini, œuvre commune et indivisible, reste aux mains du détenteur du capital. Cette solidarité de fait entre les ouvriers de l'usine s'exprime parfois par l'association ouvrière de production, ou encore par les syndicats. » Mais la question se dénoue souvent d'une autre manière : le conflit entre le capital et le travail, le chômage, la grève.

Ainsi, de plus en plus clairement, nous apparaît cette vérité que, nulle part, l'individu n'est isolé et n'a le droit d'agir comme tel. L'humanité, selon l'ingénieuse image de M. Fouillée, n'est pas comparable à un archipel d'îlots dont chacun aurait son Robinson. Tout groupe d'hommes, — famille, tribu, patrie, plus tard humanité, — est, volontairement ou involontairement, un ensemble solidaire, dont l'équilibre, la conservation, le progrès obéissent à la loi générale de l'évolution universelle. Pour les groupes d'hommes comme pour les agrégats vivants l'interdépendance est partout, et les conditions d'existence de l'*être moral* que forment entre eux ces membres d'un même groupe sont celles qui régissent la vie de l'agrégat biologique.

Rappelons brièvement ces lois qui, on s'en souvient, se ramènent à deux. — Le groupe ne subsiste et ne se développe normalement que : 1° si chacun des individus qui le composent se développe lui-même, jouit de sa pleine activité, agit sur le monde extérieur dans la plénitude de ses facultés (maximum d'adaptation au milieu extérieur, dit la biologie) ;

2° si toutes ces activités individuelles sont cohérentes, solidairement liées dans un effort commun en vue de l'équilibre de l'ensemble (maximum d'adaptation au milieu interne, aux conditions de la vitalité commune). C'est ce qu'en économie politique on appelle la division du travail et l'échange des services. Ces lois donc s'appliquent à la société.

Et ainsi toute société qui veut vivre doit réaliser ces conditions. Et l'objet de la science sociale est de rechercher comment est possible cette réalisation.

Seulement, quand il s'agit d'organismes biologiques, la nature agit seule : les groupes, les agrégats naissent, se développent et meurent selon ses immuables lois ; les individus et les espèces s'ébauchent, se fixent, disparaissent, et nul n'y peut rien. Mais les sociétés humaines ne sont pas de simples organismes. Si elles obéissent aux lois générales, aux lois générales de la vie, il s'y rencontre de plus un élément nouveau, une force spéciale dont il n'est pas permis de ne pas tenir compte : la pensée, la conscience, la volonté. Spencer, après avoir dit qu'une société est un organisme, reconnaît expressément cette différence « cardinale ». Et si l'on veut conserver le mot, parce qu'il est commode, parce qu'il exprime des analogies importantes, du moins faut-il dire avec M. Fouillée que la société humaine est un *organisme contractuel* ; il y faut le consentement des êtres qui la composent. Or ce consentement ils ne le donneront que s'ils en reconnaissent à la fois la *nécessité* et la *justice*. La science leur montre la nécessité des lois naturelles qui s'imposent à toute société comme

à tout être vivant ; la morale doit établir les conditions dans lesquelles cette nécessité peut s'accorder avec la justice et déterminer l'adhésion des consciences à une règle d'action commune, ayant le caractère d'un devoir.

Quand nous demandons quelles sont les conditions auxquelles doit satisfaire une société humaine pour se maintenir en équilibre, nous sommes ainsi conduits à reconnaître qu'il n'y a qu'un mot qui les puisse exprimer : *il faut que la justice soit.*

Je sais bien qu'on a parfois assigné à la société un autre objet, qui n'est rien moins que le bonheur assuré à chacun de ses membres. Mais le bonheur est chose intérieure ; il réside en dernière analyse dans l'intime réduit où nous nous réfugions. Il est des bonheurs individuels et moraux si élevés, que rien ne les peut atteindre ou altérer, qu'on ne les peut communiquer. Le bonheur n'est pas matériel, partageable, réalisable extérieurement. L'idéal de la société c'est la justice pour tous.

Or, pour que cette justice règne dans la société quelles conditions sont nécessaires ? Il ne suffit pas de dire : la justice, c'est le respect mutuel des droits de chacun. Quels sont ces droits ? Nous avons précédemment montré que la connaissance récente des effets nécessaires de la solidarité naturelle nous interdit de chercher une définition des droits et des devoirs de l'homme, si nous ne le considérons pas comme *associé*, comme faisant partie d'un groupe dont tous les membres, inévitablement, sont solidaires. Cette détermination nouvelle des droits et

des devoirs, voilà l'objet de la morale sociale. Et la science sociale devra rechercher aussi quelle est l'organisation réfléchie et voulue de la société qui permettra à l'individu d'y exercer pleinement tous ses droits ainsi définis, et d'y accomplir de même tous ses devoirs.

III

Je me préparais à expliquer comment ces conditions de justice pourraient être réalisées dans la société, lorsque j'ai lu un rapport que vient de publier M. Malapert sur l'*Éducation morale à l'École primaire*, et je me suis aperçu qu'il était nécessaire de répondre dès maintenant à certaines objections.

Dans ce rapport, je trouve tout d'abord ceci : « La difficulté essentielle consiste à opérer le passage du phénomène de l'interdépendance mécanique, biologique, à l'obligation pour chacun de vouloir et de produire une collaboration morale, selon la loi de justice et d'amour ; d'un mot, comment transformer la solidarité-fait en solidarité-devoir ? Car la considération de l'utilité personnelle, de l'accord des intérêts n'y suffit pas, puisqu'aussi bien l'antagonisme, la concurrence, la lutte, sont, en grande partie, la réalité, et l'union, la paix, un idéal. »

Ce n'est pas là, à proprement parler, une objection ; c'est la position même de la question. Ce qu'il en faut retenir, c'est que la solidarité de fait produit des effets dont les uns profitent, que les autres subissent, et cela très inégalement, c'est qu'il y a désac-

cord entre le résultat réel et le résultat idéal que poursuivent ceux qui s'inspirent de l'idée de solidarité morale.

Je continue : « Si la solidarité n'est qu'un fait, bornez-vous à la constater : vous n'en pouvez faire une vertu. Si elle est une loi naturelle, laissez-la agir... Si votre solidarité est nécessaire elle se produira bien sans moi, et je n'ai pas besoin de peiner pour aider la nature à poursuivre et atteindre ses fins ; mon intérêt m'est plus proche, plus cher, plus facile ; je m'enferme dans mon égoïsme. »

Cette nouvelle objection semble indiquer qu'un profond malentendu subsiste. — Observons d'abord que la nature a ses fins à elle, des fins qui ne sont pas les nôtres. L'objet propre de l'homme, dans la société, c'est la justice, et la justice n'a jamais été l'objet de la nature ; celle-ci n'est pas injuste, elle est *ajuste*. Il n'y a donc rien de commun entre le but de la nature et celui de la société.

Mais, nous dit-on encore, vous ne pouvez rien contre les lois de la nature ; si elles sont contraires à ce que vous visez, plaignez-vous, gémissez, vous ne changerez pas les choses. C'est là, Messieurs, le malentendu. Le propre de l'homme c'est, non pas de se révolter contre les lois de la nature, mais de s'en servir, de les plier à son usage, de choisir, parmi les moyens qu'emploie la nature, ceux qui le mèneront à ses fins à lui. Il asservit les lois de la nature et par là conquiert sa propre liberté.

La solidarité est une loi comme celle de la gravitation ? Soit. Et j'ajoute : la gravitation produit des

ruines, des cataclysmes. Mais la mécanique intervient et la science se sert de cette même loi de la gravitation pour établir ou rétablir un équilibre stable. De même, on peut s'emparer de ces lois de la solidarité naturelle, dont les conséquences peuvent être injustes, pour réaliser la justice même. « La solidarité, observe M. Fouillée, fait retomber le mal des uns sur les autres, comme elle étend aussi le bien de chacun à tous et de tous à chacun. Elle oblige par là même la société à trouver un remède pour tout mal qui afflige l'individu, parce que ce mal tend à devenir social. »

Ce remède on ne le saurait trouver en dehors de ces lois mêmes. Les effets injustes de la solidarité de fait créent à l'homme un devoir de *responsabilité mutuelle*, le devoir de redresser, de réparer ces injustices, et c'est seulement par une action solidaire que ce devoir sera rempli.

Il ne s'agit donc nullement de laisser la loi de solidarité agir dans le sens des fins de la nature ; il s'agit, par le moyen même de cette loi, d'agir consciemment et volontairement dans le sens des fins de la société humaine. Cette justice qu'il nous faut poursuivre de tout notre effort nous ne l'atteindrons que par une solidarité réfléchie et voulue.

Mais, nous dira-t-on, en quoi cela est-il nouveau ? L'homme n'a-t-il pas toujours essayé de réaliser cet équilibre de justice ? N'est-ce pas l'éternelle histoire des progrès successifs de l'humanité ?

Eh bien ! non. Il y a là quelque chose de changé ; et j'appelle sur ce point toute votre attention.

La notion de la responsabilité mutuelle de tous les hommes dans tous les faits sociaux n'avait pas été aperçue jusqu'à ce que fût introduite l'idée nouvelle de la solidarité biologique. Cette idée modifie à la fois notre conception des conditions objectives, extérieures, de la réalisation de la justice, et notre conception de la justice même. Elle établit entre l'individu et le groupe une complexité nouvelle de rapports, et l'ancienne et trop simple notion du droit et du devoir se trouve du coup profondément transformée. Tant qu'on a cru à l'archipel des Robinsons, il paraissait suffisant qu'un Robinson n'empiétât pas sur l'île du voisin. Mais si l'on en vient à reconnaître qu'entre les habitants de ces îles il y a eu des services antérieurs échangés et qu'ils ont été si injustement répartis que certains sont des débiteurs éternellement insolvables et les autres des créanciers éternellement impayés, n'est-on pas conduit alors à proclamer la nécessité d'un règlement, d'un redressement de comptes, qui rétablisse enfin la justice ?

Ah ! si chacun avait vécu seul, dans son île, de son propre travail, s'il n'avait jamais rien reçu des habitants des autres îles, il suffirait qu'il n'y eût pas d'empiètement. Mais s'il y a eu échange de services à toutes les heures du passé, s'il y en a à toutes les heures du présent, si cet échange a été tel que les uns sont comblés et les autres privés de tout, que ceux-ci ont profité largement et que ceux-là n'ont rien reçu, ne vous apparaît-il pas qu'il est insuffisant de dire : pas d'empiétement ! Ne sentez-vous pas qu'il faut mettre à jour la récapitulation des services

échangés, établir la balance des profits et des pertes ? Ne sentez-vous pas qu'il y a un compte social à établir ? Ce ne sont plus des Robinsons qui se trouvent en présence ; ce sont des hommes, ce sont des associés. Il est nécessaire d'établir les responsabilités de chacun, de liquider la dette antérieure, la dette qui pèse sur ceux qui ont bénéficié de la société de fait, sans avoir rempli les devoirs que cette société de fait leur impose.

Voilà ce qu'il me semble apercevoir de nouveau dans cette doctrine née de la biologie et généralisée par la sociologie. Et quand on vient demander de laisser faire la nature, je réponds : Mais c'est la nature qui a créé cette situation ; c'est la nature inconsciente et sans justice qui a accumulé ces dettes et ces créances. Et nous, qui poursuivons une autre fin, nous devons intervenir pour modifier ces résultats, nous devons substituer au fait naturel de l'iniquité, le fait social de la justice.

Nous voici donc bien loin de la solidarité-fait et tout proches de la solidarité-devoir. Ne confondons jamais l'une et l'autre : ce sont des contraires. Mais il était indispensable de constater la première pour apercevoir la nécessité morale de la seconde.

Ici j'entends les économistes dire : Laissez faire, laissez passer, et par le libre jeu de la concurrence s'établira dans ce monde un équilibre normal. Que chacun à son gré essaie de produire ; il en retirera un profit personnel et ce sera l'aiguillon de son activité. Prenez garde de retirer à ce producteur le bénéfice qu'il espère et qu'il escompte. Car, s'il savait,

il resterait chez lui inactif. Après lui, avec lui, les autres en profiteront indirectement. — Après lui? avec lui? — Oui, mais quand, et dans quelle mesure? Comme les peuples vaincus doivent profiter de la civilisation du conquérant! C'est une réalisation singulière de l'idéal de justice.

On nous dit encore : Un jour viendra où les conquêtes de la science seront telles que la société pourra, presque sans effort, assurer à chacun la vie matérielle, la sécurité du lendemain, sa part de jouissances. — Nous ne croyons pas, pour nous, que cette espérance puisse suffire. Pensons à tous ceux qui, d'ici là, le long des chemins, seront morts injustement! N'imitons pas les religions qui, désespérant de satisfaire la justice en ce monde, nous la promettent dans un monde meilleur. Nous, nous n'avons pas le droit d'attendre ; nous n'avons pas surtout le droit de faire attendre. Nous devons chercher comment la justice immédiate pourra être réalisée.

Ainsi donc, selon qu'on se prononcera pour le libre cours de la nature ou pour l'intervention de l'homme, on se trouvera en face de deux théories différentes.

Dans l'une, on considère les hommes comme des êtres entièrement libres, capables de se suffire à eux-mêmes; et dès lors, du moment qu'ils n'ont pas entravé la liberté d'un autre, leur devoir est accompli.

Mais dans l'autre (et c'est la nôtre) on dit : Les hommes ne sont pas entièrement libres les uns à l'égard des autres; ils sont liés entre eux par une

association nécessaire, antérieure à leur naissance et dont il ne leur est pas loisible de se dégager, car, s'ils en sortaient, il leur serait désormais impossible de vivre. Or, dans cette association, chacun profite du fonds accumulé par les ancêtres et grossi par l'effort de tous les contemporains. Si chacun n'apporte son tribut, l'équilibre est rompu et la justice violée.

La situation de l'individu, envisagée de ces deux points de vue, diffère aussi profondément que diffère, au point de vue juridique, la situation d'une personne qui ne s'est engagée à rien envers qui que ce soit, qui agit dans la plénitude de sa liberté, et celle d'une personne qui a contracté, qui a formé avec d'autres une association. Et si quelqu'un entendait bénéficier d'une association déjà existante, sans courir de risques, s'il disait : je n'entre dans la société que pour avoir ma part des profits réalisés, et je prétends me réserver la liberté d'en sortir dès qu'il y aura des pertes à subir : — eh bien, cet homme ferait un contrat injuste ;... ou plutôt non, il ne le ferait pas, parce qu'aucune société ne l'accepterait au nombre de ses membres. Si la solidarité naturelle est un fait indéniable, si les hommes sont les membres d'une société nécessaire, on voit laquelle des deux théories doit être tenue pour véritable, laquelle peut conduire à la réalisation de la justice.

J'en reviens aux observations du rapport de M. Malapert. « Enseignez la justice, écrit-il, et commencez par apprendre à l'homme à se respecter lui-même, à se vouloir et à se rendre libre ; c'est

ainsi que vous préparerez des citoyens à la cité de demain : la moralité féconde et agissante part du dedans pour rayonner au dehors. »

A ce passage je n'ai rien à objecter ; mais ce passage aussi ne conteste en rien nos principes. Nous n'entendons pas poser l'idée de solidarité comme le fondement *unique* du droit et du devoir. Ce fondement, c'est la justice. C'est la justice qu'il faut placer à la base.

Mais nous montrons que l'idée de justice est beaucoup plus étendue, beaucoup plus complexe qu'on ne l'a cru jusqu'ici, que la conscience ni la loi ne se peuvent contenter à si peu de frais. Nous montrons que la notion de la justice demeure insuffisante et même inexacte si elle ne se complète par la notion de solidarité.

La justice est violée si les hommes nient les effets injustes de la solidarité naturelle et se refusent à les redresser. Par ces effets, nous sommes engagés dans des rapports de « doit et avoir », de dette et de créance, où nos volontés individuelles n'ont peut-être été pour rien, mais qui nous lient en fait et que nous n'avons pas le droit de méconnaître ou d'oublier. Si l'homme fort et libre entend garder pour lui seul les profits de son activité personnelle comme s'il avait pu les obtenir sans la solidarité, s'il prétend recueillir les bénéfices qu'il tire de la solidarité sociale sans en supporter les charges et les risques, c'est-à-dire sans s'acquitter de la dette que par là même il a contractée ; — alors nous le répétons, la justice est violée.

IV

Dans notre prochaine conférence nous chercherons de plus près quelles sont les conditions générales de la justice ainsi définie, c'est-à-dire dans une société solidaire en fait et qui ne peut subsister pacifiquement et justement que si elle devient solidaire en droit et en volonté. Je conclus donc pour aujourd'hui et je rappelle les principes essentiels que j'ai posés jusqu'à présent.

La solidarité existe en fait, mais ses résultats ne sont pas conformes à la justice. D'autre part tout homme, toute société doit se proposer pour but la justice. Et pour réaliser la justice l'homme doit observer les lois de la solidarité ; après les avoir constatées, il s'en doit servir pour en modifier les effets au profit de la justice.

Mettons en regard ces deux associés : — l'un possède un héritage individuel, l'instruction complète, la puissance que confère l'accumulation des capitaux et que centuple encore l'incessant progrès de la science ; — l'autre n'a ni l'héritage, ni l'instruction, ni le capital. Dès maintenant je vous le demande : ces deux êtres sont-ils vraiment des associés ? Ils ne le sont pas ; ils doivent l'être. Y a-t-il entre eux l'égalité de situation qui doit exister entre deux associés ? Non certes, et voilà ce que produit la solidarité de fait. Quel lien doit les unir pour que la justice existe enfin entre eux ? Il faut qu'à ces

deux êtres si inégaux soient substitués deux autres êtres placés dans des conditions nouvelles d'égalité de droits. Et ce sont les conditions de cette substitution que nous aurons à rechercher dans la leçon suivante.

Je termine en répétant ces mots de M. Malapert : Enseignez la justice et commencez par apprendre à l'homme à se respecter, à se vouloir et à se rendre libre. — Mais par là j'entends que l'homme ne se respectera pas lui-même tant qu'il niera sa dette envers tous, — qu'il ne se rendra libre au dedans de lui-même que s'il s'est, en fait, *libéré,* en consentant aux conditions d'une association juste et mutuelle.

Et ces conditions nous les pouvons dès maintenant résumer dans cette formule : En échange des avantages que procure à chacun des hommes le bienfait de la solidarité naturelle, chacun d'eux doit consentir à garantir les autres hommes contre les injustices, les maux, les risques de toutes sortes qui naissent en même temps de cette solidarité.

Séance du 13 novembre 1901.

DISCUSSION

M. Croiset, après avoir rappelé que la séance doit être consacrée à la discussion des idées exposées dans la précédente conférence, résume les points essentiels de cette exposition. On a montré d'une part combien étaient complexes, étroites les relations qui unissent entre eux les êtres humains, à quel point tout individu est intimement solidaire des autres, dans sa pensée, dans toutes les manifestations de son activité. D'autre part on a établi qu'un idéal de justice est la fin vers laquelle doit tendre la société, et que cet idéal devait être tout pénétré, tout imprégné de l'idée même de la solidarité.

M. Malapert. — Puisque M. Léon Bourgeois m'a fait l'honneur de me mettre très aimablement en cause, je demande la permission de présenter quelques observations, non pas des objections, mais surtout la constatation de quelques points importants, et aussi l'indication de certaines questions qui me paraissent se poser avant qu'une discussion de fond puisse utilement s'engager.

Tout d'abord il n'y a pas une théorie solidariste, mais plusieurs, très différentes. Il est donc évident

que les objections que j'ai formulées dans le rapport auquel on a fait allusion, ne portent pas également contre toutes à la fois.

Il y a une doctrine qui consiste à considérer les lois biologiques et particulièrement la loi de solidarité biologique comme pouvant se transporter purement et simplement dans le monde moral et social, comme aptes à nous fournir une loi de la conduite. De cette sociologie biologique M. L. Bourgeois est l'adversaire en somme, et sur ce point nous sommes d'accord. Avec lui je pense que le parasitisme, par exemple, est un phénomène de solidarité biologique dont il est malaisé de faire un devoir social ; que la solidarité biologique se manifeste par la mort, la destruction lente ou violente de certaines cellules au profit des autres, par l'asservissement de celles-ci à celles-là, et qu'il est difficile de transformer tout cela en devoirs sociaux. C'est là un premier point essentiel à retenir.

En voici un autre : la solidarité économique, comme loi de fait, ne nous fournit pas non plus une expression et une détermination suffisante du devoir social. Le chômage, la grève, qu'on nous a signalés comme des effets de cette solidarité, et aussi la misère, le vice, ne nous donnent pas un type, une règle des arrangements et des réarrangements sociaux à réaliser. Cela encore M. Bourgeois l'accorde, ou mieux l'affirme expressément.

Au fait de la solidarité il ajoute et, dans une certaine mesure, il oppose la justice. La conscience exige que la justice soit ; dès lors il s'agit d'effec-

tuer l'accord entre les faits et les forces analysés plus haut et la conscience. La morale sociale ayant pour objet propre l'étude des conditions de réalisation de la justice, il faut, non pas se soumettre à la loi de solidarité naturelle, mais s'en servir pour combattre certains de ses effets et créer la solidarité proprement sociale et morale. De telle sorte que la solidarité n'est plus l'unique ni même le premier principe. A la place de ce syllogisme : Il faut se soumettre à la loi de solidarité ; or cette loi porte que... ; donc je dois faire ceci ou cela ; — nous aurions le syllogisme suivant : Il faut que la justice soit ; or la loi de solidarité a produit telle situation de fait ; donc je dois, dans cette situation, et pour être juste, faire ceci ou cela.

Et alors, si c'est bien là la façon dont le problème s'est trouvé posé, voici la question,

Je ne demanderai pas pourquoi la justice doit être, et d'où vient que nous en sommes tous convaincus ; j'accepte pour point de départ ce fait qu'il y a en nous une idée ou un instinct, un appétit de justice ; je n'en demande ni l'origine historique, ni le fondement rationnel, ni la définition, le contenu positif ; toutes ces questions, on me l'accordera sans doute, ont bien leur importance ; mais je ne veux pas faire de la métaphysique en ce moment. — Ce que je demande, c'est simplement ceci : quelle est la nature exacte du rapport, j'allais dire du raccord, à établir entre l'idée de solidarité et l'idée de justice. Car il ne suffit pas de les simplement juxtaposer, il les faut lier. Et pour mon compte j'apercevrais trois façons principales d'opérer cette coordination.

Ou bien on dira que l'instinct de justice trouve sa loi, sa règle pratique dans les faits de solidarité. Il ne suffit pas de vouloir être juste, il faut savoir *comment* être juste. A cette question la réponse serait : observer la loi de solidarité, en prenant le mot en sa double acception d'observation et d'observance. La solidarité, en ce sens, *règlerait* et même *fonderait* la justice. Ce premier procédé ce n'est pas celui qu'accepte M. Léon Bourgeois.

En voici un second : on dira que les actions humaines réagissent à l'infini les unes sur les autres, les hommes n'étant pas isolés mais liés par une multitude de rapports, pour être juste je dois tenir compte de ces faits d'interdépendance ; la justice se complique, s'étend, trouve à s'exercer dans une foule de cas où nous ne le soupçonnions pas. La solidarité, en ce sens, *précise* la justice, définit mieux certaines de ses formes, nous en révèle même d'autres. Et ce point de vue, c'est en somme celui que j'accepterais pour mon compte.

Enfin on peut soutenir que l'idée de solidarité *transforme* la notion de justice. Comment cela ? Ici, si je ne m'abuse, le mot solidarité prend un aspect, un sens tout nouveaux. Il ne s'agit plus d'une solidarité biologique ou économique actuelle, mais d'une solidarité morale et historique. L'individu qui se veut juste doit se considérer comme lié par des engagements antérieurs, qu'il n'a pas pris expressément et personnellement, mais qui résultent pour lui de ce fait qu'il appartient bon gré mal gré à une société existant avant lui. Il naît dans la situation de

débiteur ; il doit s'acquitter. Cette dette est sociale, elle résulte de la solidarité qui lie les individus, surtout les générations. Et, dès lors, mes droits et mes devoirs ne se peuvent définir qu'en termes de cette solidarité qui proprement constitue une devoir, puisque mon devoir c'est de me vouloir moralement et socialement solidaire. C'est là mon extension de la théorie de M. Fouillée sur la justice réparative. Cette idée de la dette sociale, c'est bien, je crois, ce qui caractérise la doctrine de M. L. Bourgeois : mais comme dans sa précédente conférence il n'a fait que l'indiquer, qu'il se réserve à coup sûr de l'établir plus expressément, je ne puis la discuter quant à présent et je pense que les objections qu'on y peut faire ne sauraient utilement intervenir que plus tard. Tout ce que j'ai voulu demander c'est si, pour M. L. Bourgeois, c'est bien ainsi que la question capitale se pose.

M. G. Renard. — Je ne féliciterai pas M. Léon Bourgeois de son exposé si lumineux, si clair, et en même temps si précis et si scientifique. Je veux, non pas faire des objections, mais présenter quelques observations et demander quelques renseignements complémentaires.

M. Léon Bourgeois nous a parlé de l'origine historique du mot solidarité dans son sens social. Je rappelle que ce mot a été emprunté à la langue des juristes par Pierre Leroux qui dans son livre de *L'humanité* (1839) le prend avec l'acception que nous lui donnons aujourd'hui. C'est le même P. Leroux qui se

flattait d'avoir inventé, qui en tous cas a propagé, mis à la mode, le mot de *socialisme*. De telle sorte qu'à l'origne il y a eu une union très intime entre ces deux doctrines. Il semble que cette union tende à se rétablir et, pour mon compte, j'ai été très heureux, comme socialiste, de me sentir sur un grand nombre de points très près de M. Léon Bourgeois. Quels sont en effet les principes qu'il a affirmés ? C'est d'abord que l'homme est tout à la fois un être individuel et un être social ou solidaire. C'est aussi que tous les hommes sont équivalents, égaux comme personnes morales, qu'il y a pour tous égalité de droits et de devoirs. C'est encore que la société a pour fin la justice, c'est-à-dire une conciliation des intérêts et des volontés telle que chacun se voie accorder, assurer ce qui lui appartient légitimement, ce à quoi il a vraiment droit. Enfin M. L. Bourgeois a posé ce principe qu'une telle justice n'est pas réalisée dans la société actuelle, que nous y voyons des hommes ayant plus que ce à quoi ils ont droit, tandis que d'autres n'obtiennent pas ce qui leur est dû ; les uns sont éternels débiteurs, toujours insolvables, les autres éternels créanciers, toujours impayés. Et ainsi il faut rétablir l'équilibre rompu, en développant la solidarité.

Sur tous ces points je suis d'accord avec M. L. Bourgeois, et avec moi tous ceux qui croient qu'une société ne peut se maintenir et progresser sans avoir devant les yeux un idéal de justice qui vraiment est son étoile polaire, tous ceux qui estiment qu'il faut harmoniser les intérêts opposés, réaliser un équilibre

qui aujourd'hui n'existe pas. Nous avons donc un point de départ commun et aussi une orientation commune,

Cependant le problème tel que l'a posé M. Léon Bourgeois est-il posé sous sa forme complète ? Sans doute développer la solidarité est chose excellente et ce point est vraisemblablement admis de tous. Mais l'homme, avons-nous dit, est en même temps individu et être social. Il ne faut pas l'envisager exclusivement au second point de vue. Au premier titre il a droit au développement intégral de toutes ses facultés, à l'expansion la plus pleine, la plus complète de ses activités physiques, intellectuelles, morales; il a droit à la liberté. Cette idée de la liberté de l'individu, j'aurais souhaité la voir plus expressément affirmée, car selon le mot de Guyau, le progrès dans l'avenir comporte tout ensemble liberté croissante et solidarité croissante. Et je suis persuadé que, sur ce point, M. Bourgeois est avec les socialistes individualistes, les socialistes libertaires, comme MM. Jaurès, Fournière et tant d'autres.

M. le Dr Papillault. — Je voudrais réclamer au nom de la solidarité naturelle, à laquelle, à mon sens, on fait vraiment la part trop petite. Elle est par elle-même un enseignement et nous donne la direction dans laquelle il faut tendre. L'homme, être social, est formé organiquement par la société. Comment ne pas tenir le plus grand compte de ces lois organiques qui régissent sa constitution même ? Et, d'autre part, il faut que cette société soit organisée de telle manière

qu'elle donne le maximum possible de rendement, de travail utile, de manière à diminuer les pertes de temps, d'efforts, de douleurs. Cette organisation ne se pourra opérer que conformément aux lois qui régissent la nature même des choses. Il n'y a donc pas d'opposition entre la solidarité idéale et la solidarité naturelle, pas plus qu'il n'y a opposition entre un organisme qui vit avec ses forces spontanées, et ce même organisme vivant avec le secours, l'aide du médecin qui le cultive, le dirige, le perfectionne. Or, c'est parce que le médecin connaît la solidarité de fait, qu'il en a pénétré le mécanisme et les lois, qu'il lui sera possible d'intervenir, d'assurer la santé, d'accroître la vitalité. Il en va de même pour les sociétés. Ici encore il n'y a pas de conflit entre la solidarité naturelle, objective, et la solidarité subjective, celle que nous trouvons dans notre cœur, dans notre conscience. L'une ne saurait être déclarée supérieure ni surtout opposée à l'autre. La solidarité extérieure subie par le sauvage, à laquelle il est contraint de se soumettre dans ses actes est supérieure à celle qu'il porte en lui ; il ne songe qu'à tuer, à piller, et les conditions nécessaires qui régissent toute vie en société le contraignent à vivre, partiellement au moins, en paix avec ses semblables. En fait et historiquement, c'est la solidarité naturelle qui nous pousse vers l'autre, qui la prépare, la fait concevoir, la réalise. Je n'ai pas du reste l'intention d'identifier la société à un organisme, et je parle ici de la solidarité sociale. Il y a, dans les sociétés actuelles, un énorme gaspillage de forces, nous devons le faire

cesser ; pour y arriver il faut ordonner les sociétés selon un plan nouveau. Nous ne le pourrons qu'au moyen d'une connaissance plus exacte des lois de la nature. La solidarité naturelle, non seulement nous fournit les instruments grâce auxquels nous devenons capables d'agir sur la société, mais encore elle nous révèle l'idéal vers lequel il faut tendre, car cet idéal n'est que le résumé, l'expresion et comme le prolongement de l'expérience accumulée des générations.

M. Léon Bourgeois. — Des observations qui viennent d'être présentées il semble résulter qu'un certain nombre de points sont acceptés par tout le monde ; il est bon de les retenir, car nous devons dégager ce qui nous réunit aussi précieusement que nous noterons, avec le plus grand soin et la plus complète sincérité, ce sur quoi nous différons d'opinion. Nul n'a contesté que la fin de la société soit la justice. Une préoccupation d'ordre métaphysique s'est fait jour : on a demandé quelle est la nature, quelle est la cause, quelle est la définition philosophique de la justice. Il est inutile de se poser en ce moment de telles questions. Nous constatons un fait : le besoin de justice existe en toute conscience et y règne impérieusement. Que la notion de justice soit une idée innée, l'expression en nous de je ne sais quel idéal existant hors de notre esprit, qu'elle soit une acquisition relativement récente peut-être, le résultat d'une séculaire évolution, peu nous importe. Nous la prenons comme donnée, et c'est là notre point de départ. Aussi bien, il y a eu unanimité pour reconnaître

qu'une société n'est pas une société digne de ce nom si elle n'a pas pour fin la justice, si elle ne tend pas, d'un effort constant, à se rapprocher de cette fin.

Or les hommes, regardant le monde extérieur avec des yeux plus pénétrants, mettant à profit toutes les expériences, toutes les connaissances accumulées par la science, s'aperçoivent de plus en plus clairement que le réseau qui de toutes parts les entoure est plus serré qu'ils ne l'avaient cru d'abord; ils voient la solidarité de fait à laquelle n'échappe aucun être sentant, aucun être conscient, aucun être agissant et voulant.

Alors se pose cette question : y a-t-il donc accord entre l'idéal que nous nous formons, entre l'idée, le besoin de justice que nous portons en nous, et la situation de fait créée par la solidarité naturelle ? S'il y a identité entre ce que nous voulons qui soit et ce que nous voyons qui est, entre notre idéal et cette loi extérieure, alors laissons faire, attendons. Mais ici encore, il y a eu unanimité pour penser que cette identité n'existe pas, qu'il y a un abîme entre la fin que nous assignons à la société et les résultats de fait auxquels donne lieu la solidarité objective.

Ces résultats, quels sont-ils, en effet ? Chaque homme est déterminé dans sa conduite par une infinité de conditions dont il n'est pas le maître ; chacun de ses actes, lui-même tout entier, nous apparaît comme une résultante d'une longue série d'antécédents, de forces, d'actions et de réactions, auxquels il ne peut se soustraire, dont il ne dispose pas, qu'il ignore même. L'interdépendance des phénomènes

biologiques, des phénomènes économiques, historiques, nous montre l'homme accablé sous le poids de faits dont il n'est pas l'agent, la cause. Et si nous laissons agir seule, si nous abandonnons pour ainsi dire à elle-même cette solidarité naturelle, à quoi conduira-t-elle ? A assurer le triomphe des plus forts, des plus aptes, des mieux armés dans la lutte pour l'existence, la disparition des plus faibles. Ce peut être une fin pour la société ; on l'a soutenu, depuis les Spartiates qui jetaient au barathre les enfants débiles, jusqu'aux philosophes anglais contemporains disposés à faire de la sélection artificielle, s'ajoutant à la sélection naturelle, et qui nous proposent comme fin l'amélioration de l'espèce, le sacrifice des individus au type. — Nous avons été d'accord de nouveau pour reconnaître que ce n'est pas là le but, pour proclamer que tous les hommes ont droit à se développer. Au nom de quoi, de quel principe et de quel droit dirions-nous : à celui-ci la vie, à cet autre la mort ? Notre devoir c'est de ne pas assister impassibles à la lutte, spectateurs indifférents de la victoire des uns, de la défaite des autres ; notre devoir c'est précisément d'intervenir pour rétablir l'équilibre rompu entre le plus fort et le plus faible. Car le plus fort est-ce donc le meilleur, le plus méritant, le plus digne ; n'est-ce pas le plus faible qui souvent est le plus intéressant, quelquefois le plus utile, car à la faiblesse physique peut s'allier la plus grande supériorité intellectuelle et morale ? Ne laissons pas triompher la force, car la force c'est proprement la négation de la justice.

Il faut donc intervenir ; mais comment ? — Cette intervention ne peut s'accomplir en dehors des lois de la nature. Nos constructions sociales ne seraient que des fantômes imaginaires si elles ne s'accordaient avec le réel, ne reposaient sur lui, ne se soumettaient à ses conditions. Les matériaux de l'édifice de justice que nous voulons élever, les lois aussi de son équilibre, c'est à la nature qu'il les faut demander, c'est en elle que nous les devons prendre, c'est-à-dire dans les faits de solidarité que nous avons constatés. Et c'est ainsi que s'opère l'union intime de l'idée de justice et de l'idée de solidarité. M. Malapert indiquait trois façons de relier ces idées. Le premier procédé consistait à chercher dans les faits de solidarité objective et naturelle la règle de la justice, et cette solution n'est pas celle que j'admets. A cette question : la solidarité extérieure nous fournit-elle le modèle que nous devons imiter, je réponds nettement : non. Un second procédé, dit-il, serait d'envisager les faits de solidarité comme permettant seulement d'étendre et de préciser la justice ; et cette conception, à mon sens, ne va pas assez loin. Reste une troisième hypothèse : la solidarité *transforme* notre conception de la justice. L'homme, en arrivant sur cette terre, est, non pas un être libre, indépendant, qui va s'associer, mais un associé nécessaire. Qu'il le veuille ou non, il lui faut entrer dans une société préexistante dont il doit accepter les charges comme il profite de ses avantages. Il est débiteur ou créancier de naissance ; il y a lieu pour chacun à l'établissement, au règlement d'un compte social.

— Cette solution, c'est bien celle à laquelle je me suis attaché.

Et ici, pour répondre aux questions qui m'ont été posées, je suis forcé de devancer les explications que j'aurai à fournir, à développer ultérieurement. — Oui, ce système est le nôtre ; c'est celui qui a été la conclusion des travaux du Congrès d'Éducation sociale. Ces conclusions se résument en quelques mots : la solidarité est un fait ; la justice ne sera pas réalisée dans la société tant que chaque homme ne reconnaîtra pas la dette qui, de ce fait, pèse sur tous, mais pèse inégalement sur chacun. Le payement de cette dette est la condition première de la liberté. — Qu'est-ce que cela signifie ? Le voici, en bref.

Aucun des résultats de l'activité intellectuelle, morale, physique de l'homme, ne peut être le produit de ses propres forces, de sa personne seule. Toutes les connaissances que je possède sont le fruit d'un immense labeur qui s'est poursuivi pendant des siècles ; la langue que je parle a été façonnée par des générations sans nombre ; chacun des mots que je prononce contient en dépôt le trésor des observations, des analyses, des comparaisons, des découvertes de milliers et de milliers d'intelligences qui ont pensé avant moi et pour moi. Et je me considérerais comme intellectuellement indépendant de la société dont je fais partie ! Aucun acte de production économique n'est possible qui ne mette en œuvre une infinité d'instruments, de rouages complexes et délicats dont je me sers et dont je ne suis pas l'auteur. Et chacun

de ces actes retentit jusqu'au bout du monde économique. L'outillage humain, son incessant perfectionnement, l'ai-je donc créé ? Je l'utilise, et je pourrais me proclamer indépendant de la société à laquelle je le dois ! Sur ma conscience pèse l'ensemble des préoccupations morales de tous ceux qui m'entourent, et en elle retentissent les expériences, les doutes, les espérances, les douleurs de toutes les générations antérieures. Et je prétendrais m'enfermer dans ma conscience individuelle, ne relever que d'elle seule ! Tout ce passé qui se prolonge bien au delà de ce que l'œil peut percevoir, de ce que l'imagination peut rêver, c'est lui qui nous pénètre, nous soutient, nous constitue, nous fait vivre. Il y a là un fait prodigieux, un fait énorme, qu'il ne faut pas méconnaître. J'ai contracté, de ce fait, et que j'y consente ou non, une dette que je n'ai pas le droit de nier, sous peine de faire acte de mauvais débiteur. Cette dette, il la faut payer.

La notion de justice ne va-t-elle donc pas se trouver par là totalement modifiée, et comme transfigurée ? Je prends ici le mot justice dans son sens le plus général, le plus incontesté, comme signifiant l'égalité de droit, chacun recevant de son effort, de son travail, le prix légitime. Cette justice est-elle satisfaite quand l'un reçoit plus qu'il ne produit, l'autre moins ? Cette justice est-elle satisfaite, quand chacun n'a pas payé à tous ce qu'il leur doit ? Puis donc qu'il y a une dette sociale, la justice ne sera possible et la liberté véritable de l'individu ne commencera que quand cette dette aura été acquittée. Nous

devons à tous, et nous devons inégalement, chacun dans la mesure de sa puissance, dans la mesure où il se sert de l'outillage social, et en retire des avantages. Or, il est des hommes que le sort met à même de profiter sans mesure de ces forces accumulées et disciplinées par la société ; il en est d'autres qui malgré tout leur effort et tout leur mérite n'en recueillent que le plus infime bénéfice. Il est des débiteurs éternellement insolvables, des créanciers éternellement impayés. Qui a reçu le capital et l'instruction est plus, peut plus que qui n'a reçu ni l'un ni l'autre. Le premier loue l'outillage social, l'emploie pour son profit dans une proportion considérable, l'autre infiniment peu. Le premier peut accroître prodigieusement la fortune qu'il tient de l'héritage et que, grâce à cet outillage social, il a fait encore fructifier. L'autre si laborieux, si économe qu'il soit, n'aura que le salaire journalier, de quoi vivre et faire vivre les siens, tout au plus un minimum d'existence pour sa vieillesse. N'est-il donc pas nécessaire que quelque chose de social intervienne entre ces hommes pour rétablir la justice, pour obtenir que l'un paie la dette sociale ? Cette dette étant la charge préalable de la liberté, la libération ne sera possible que quand elle aura été acquittée. Et peut-on contester qu'il y ait dette ? Peut-on maintenant continuer à soutenir qu'il suffit, pour que la justice soit, que chacun n'empiète pas sur le domaine d'autrui ? Ne faut-il pas aussi, et d'abord, que celui qui doit ait payé ?

Ici, M. Renard me demande si je suis socialiste.

Le mot a pris une telle extension que quiconque s'occupe des problèmes sociaux, et s'en préoccupe, se peut dire socialiste. Ce qui seul est intéressant et caractéristique, c'est l'adjectif qui suit le mot et le particularise. Socialiste, donc, je le veux bien, mais socialiste libéral, le plus libéral des socialistes. Mon socialisme tend à la réalisation des conditions dans lesquelles l'individu, tout individu, se développera le plus pleinement, atteindra au maximum d'extension de toutes ses énergies, de toutes ses facultés, possédera la liberté véritable. Je suis par contre absolument opposé au collectivisme, au communisme, qui fait appel en tout à la puissance de l'État, et tend nécessairement à détruire la liberté. La propriété individuelle m'apparaît comme le prolongement et la garantie de la liberté. Elle résulte du travail, elle est à son origine tout simplement le droit de ne pas consommer sur le champ, de réserver, en vue de la disette possible de demain, une partie de la nourriture d'aujourd'hui. Le développement de la propriété individuelle, non sa suppression, voilà pour moi le but, et mon idéal social est celui dans lequel chacun serait arrivé dans la mesure de la justice à la propriété individuelle.

Et cela est-il un socialisme? Oui, mais un socialisme volontaire, car il y a socialisme quand, à la lutte entre des activités supposées absolument indépendantes, on substitue l'association entre des êtres faisant volontairement concorder leurs activités pour développer l'activité de chacun dans l'harmonie de l'ensemble et pour le plus grand bien du tout. Et ce

socialisme a pour but la véritable liberté : car on ne rend, moralement, la liberté possible qu'en satisfaisant d'abord à la justice, en payant la dette sociale. Une fois encore, je le répéte, notre liberté commence à la libération de notre dette.

Séance du 20 Novembre 1901.

DEUXIÈME CONFÉRENCE

Dans une première conférence, nous avons passé en revue un certain nombre de points qui peuvent être considérés, non pas comme acquis, mais comme pouvant servir, au moins provisoirement, de thème à des explications complémentaires. Je les rappelle brièvement.

Il y a une solidarité naturelle, une solidarité de fait, qui n'a rien de commun avec la justice. Si donc la fin de la société humaine est d'établir la justice entre les hommes, il y a un compte à faire, un redressement à établir dans la situation des différents membres de la société.

On ne peut parvenir à ce redressement, on ne peut espérer établir ce rapport de justice en niant la solidarité, en se passant d'elle. Elle est une loi naturelle, inéluctable qu'il faut subir en tant que loi naturelle, mais dont il faut se servir, comme nous nous servons de toutes les autres lois de la nature, en vue des fins propres de l'humanité. C'est dans la loi de la gravitation que nous cherchons le moyen d'établir l'équilibre de nos édifices matériels ; c'est dans la loi de solidarité que nous devons chercher le moyen d'établir l'équilibre des choses morales et sociales, c'est-à-dire la justice.

Une organisation qui *mutualiserait,* pour ainsi dire, entre tous les hommes les avantages et les risques de la solidarité naturelle, nous a paru, à première vue, le seul procédé capable de donner le résultat que nous attendons.

Voilà quel a été, en somme, l'objet de la première leçon, l'objet aussi de la discussion qui a suivi, ce que je vous demande la permission de retenir comme ayant été présenté à votre examen et devant servir à des développements ultérieurs.

Dans notre seconde réunion, j'ai été amené, en répondant à diverses objections, à anticiper un peu sur les explications que je dois fournir aujourd'hui. Et pour que l'ordre soit complet dans mon exposé, je me verrai forcé sans doute de reprendre certaines des parties de ma discussion.

I.

Spencer a donné de l'objet de la loi sociale la formule suivante : « L'objet de la loi est d'assurer le respect des principes moraux sur lesquels repose la vie sociale. » J'accepte volontiers cette définition ; et nous allons nous demander — cela me paraît être le premier point à élucider — en quoi les notions que j'ai résumées tout à l'heure modifient, soit les principes moraux sur lesquels repose notre vie sociale, soit, par conséquent, notre vie sociale elle-même.

Dans la discussion que j'ai soutenue l'autre jour,

j'ai reconnu qu'il ne s'agissait pas de mettre en question le fondement même de l'idée morale, de l'idée de justice, de l'idée de droit et de devoir. Il est bien entendu d'ailleurs que nous ne discutons pas ici les raisons métaphysiques de ces idées : nous prenons l'idée morale comme elle est prise pratiquement par tous les hommes, à travers les divergences des systèmes philosophiques, dans les réalités de la vie et dans les réalités de la loi. Il nous suffit de nous mettre d'accord sur cette formule pratique qui remonte à Kant, qui n'a rien à voir avec ses théories métaphysiques, qui est adoptée par les non-Kantiens aussi bien que par les Kantiens proprement dits : « Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité, soit dans ta propre personne, soit dans la personne d'autrui, comme une fin, et que tu ne t'en serves jamais comme d'un moyen. »

Je le répète, nous ne changeons rien à ces principes généraux de la morale et du droit ; mais, suivant un terme que j'ai retenu et qui exprime admirablement ce qui est dans notre pensée, les notions que nous avons tirées de la constatation de l'interdépendance entre les hommes, *remplissent* — c'est le mot employé par M. Darlu — remplissent d'un contenu tout nouveau l'idée morale. Il y a dans ces faits quelque chose qui précise et qui étend les anciennes notions du droit, du devoir, de la justice.

Tout d'abord il y a une *extension* de l'idée de *responsabilité*. A la conception tout individuelle de la responsabilité absolue de la personne, les faits de

solidarité que nous avons observés substituent une idée plus complexe ; nous concevons que nous avons une part de responsabilité dans les actions des autres et que les autres ont une part de responsabilité dans nos propres actions. La plus grande partie de nous-mêmes ne vient pas de notre fonds. Nous avons reçu, consciemment ou inconsciemment, une somme considérable de notions, d'impressions, de dispositions, de tendances héréditaires qui ont déterminé en partie notre personnalité. Nous avons les uns envers les autres un devoir de responsabilité mutuelle puisque, pas plus dans le domaine moral que dans celui des choses physiques, nous ne pouvons nous isoler absolument.

Cette extension de la responsabilité est considérée, dans le droit pénal, comme devant avoir des conséquences considérables. Il y a un abîme entre l'ancienne notion du droit pénal, qui voyait dans le coupable un responsable absolu, et la notion actuelle, qui voit en lui un responsable limité et qui cherche précisément à déterminer, pour chaque coupable, la mesure dans laquelle sa responsabilité est atténuée par l'action du milieu ; et le droit pénal contemporain se différencie de toutes manières du droit pénal ancien, en raison même de cette notion nouvelle.

Toutes les dispositions de la loi concernant la réhabilitation, de la loi votée il y a quelques années par les Chambres et qu'on appelle la loi Bérenger, de la loi de pardon aujourd'hui à l'étude devant le Parlement, la conception nouvelle de l'éducation correctionnelle, du relèvement du coupable, tout

cela est directement inspiré par cette pensée que la responsabilité de l'homme n'est pas absolue, qu'il y a lieu de rechercher dans quelle mesure le milieu c'est-à-dire, en somme, la société a été responsable de la faute de l'individu, que, par conséquent, la société doit faire effort pour que cet homme, qui a succombé en partie à des causes indépendantes de sa volonté, ne retombe pas dans l'avenir et qu'il soit relevé, si possible, grâce au concours du milieu qui a été, dans une certaine mesure, cause de sa chute.

Voilà donc un premier point par où certaines conséquences des principes de la morale se trouvent modifiées, et modifiées singulièrement.

Autre conséquence, et qui n'est pas moins grave : la connaissance des faits de solidarité *limite* l'idée de notre *liberté*. Il fallait s'y attendre. Responsabilité et liberté sont deux termes nécessairement liés l'un à l'autre, et du moment où nous avons vu que notre responsabilité n'est pas absolue, nous allons apercevoir nécessairement une certaine limitation de notre liberté personnelle.

Nous avons constaté que l'homme, en venant au monde, ne naît pas libre de toute obligation ; il naît débiteur de la société humaine ; nous avons montré le trésor accumulé par l'humanité et incessamment accru autour de nous pendant notre existence ; nous avons montré comment chacun bénéficie de ce commun trésor, et nous avons déclaré que, de ce fait, il y a pour chacun une dette à acquitter. Nous ne sommes donc pas absolument libres, puisque nous sommes débiteurs. Dans le

langage du droit, on n'est libre que lorsqu'on est libéré. Et c'est pourquoi nous avons dit : la liberté de l'homme commence à la libération de sa dette sociale.

Voilà une seconde modification profonde, grave, qui concerne l'idée de liberté. Et vous en allez voir les conséquences. L'idée de justice elle-même va se transformer par le fait des deux modifications successives que nous venons d'introduire dans les notions de responsabilité et de liberté.

Quand il s'agit de définir un rapport de justice entre deux hommes absolument libres l'un à l'égard de l'autre, qui ne sont précédemment engagés l'un envers l'autre par aucun lien, ce rapport de justice sera un rapport très simple d'égalité. Nous contractons librement l'un avec l'autre ; il y aura justice dans notre contrat — et j'y reviendrai tout à l'heure — si nous avons l'un et l'autre espéré obtenir, et obtenu en réalité, des avantages équivalents.

Mais, s'il s'agit de personnes entre lesquelles des circonstances indépendantes de leur volonté ont déjà établi des rapports réciproques, un échange de services reçus ou rendus, en somme une sorte de société de fait dont les conditions se sont imposées à elles au hasard, en dehors de toute équité, la justice serait-elle satisfaite si, ces personnes voulant continuer leur association dans l'avenir, les plus favorisées entendaient régler « librement » cet avenir, mais sans faire entrer en compte les avantages obtenus par elles dans le passé ?

Non certes ; ce que la justice exige ici, ce n'est

plus seulement *d'établir* entre ces hommes un rapport simple d'égalité dans l'avenir, c'est de *rétablir* d'abord entre eux l'équivalence, par un compte qui leur permette de se considérer comme ayant toujours été de véritables associés. C'est ce rétablissement du rapport d'équivalence dans l'échange des services sociaux qui est précisément l'objet de ce que nous avons appelé *la dette sociale*. Cette complexité nouvelle de l'idée de justice constitue le problème qui s'offre impérieux, pressant, à notre pensée et à notre conscience ; et ce problème n'a été posé que par la connaissance des faits de solidarité.

Retenons donc, de cette analyse les deux idées suivantes :

La solidarité est un fait antérieur à la liberté et à la justice et, par conséquent, ni la liberté, ni la justice ne peuvent se définir désormais sans tenir compte du fait de la solidarité ; elles ne se peuvent exactement définir qu'en fonction de la solidarité. Voilà le premier point.

Voici le second : reprenant la formule de Spencer, « l'objet de la loi est d'assurer le respect des principes moraux sur lesquels repose la vie sociale », après avoir examiné dans quelle mesure nos principes moraux sont modifiés ou compliqués par le fait de la solidarité, nous sommes conduits à nous demander dans quelle mesure notre vie sociale elle-même doit être modifiée par ces notions.

Le mot *social* se peut prendre en différentes acceptions. Dans le langage courant, un être social, c'est à peu près un être « sociable », c'est-à-dire un

être ayant en lui certaines aptitudes naturelles à l'association, capable de s'associer, capable de concevoir les avantages et les bienfaits et les conditions d'une association, capable enfin d'obéir aux règles consenties de cette association, une fois qu'il a bien voulu y entrer. Nous ajoutons quelque chose de plus et nous disons : l'être social est celui qui comprend qu'il *est social*, c'est-à-dire qu'il *est* associé, qu'il est placé dans un état nécessaire d'échange de services avec les autres hommes ; c'est celui qui comprend qu'il y a, par le fait même de la solidarité, une part de sa propriété, de son activité, de sa liberté, une part de sa personne qui vient de l'effort commun des hommes, qui est vraiment d'origine sociale, et qui, par conséquent, doit être par lui consacrée à l'effort commun.

Voilà une notion qui va évidemment bien plus loin que l'ancienne notion de l'être social, et qui enserre l'homme dans un réseau d'obligations bien autrement strictes. Et si la définition de l'être social est bien celle que je viens de donner, il en résulte qu'un homme n'est véritablement un être social, digne de ce nom, digne d'être considéré par les autres comme un associé véritable, que s'il veut satisfaire aux devoirs qui résultent de cette situation. Il en résulte que, s'il veut agir en *être social*, il doit, en bonne justice, de sa propre liberté, racheter à tous cette part de lui-même qui lui vient de tous, en consentant sa part dans le sacrifice commun nécessaire pour assurer à tous l'accès aux avantages ou la garantie contre les risques de la solidarité.

La vie sociale elle-même ne va-t-elle pas se trouver définie par là même d'une façon nouvelle ? Elle n'est plus seulement la vie dans laquelle on se contente de respecter les droits des autres, dans laquelle on use de bons procédés, d'humanité, de bienfaisance, de charité réciproque ; elle est quelque chose de plus. Il n'y a de vie sociale que dans la mesure où cette sorte d'assurance volontaire et mutuelle contre les risques sociaux est consentie et acceptée par les associés. Son progrès se mesurera précisément à l'étendue des objets, avantages ou risques communs, sur lesquels portera la garantie de cette assurance mutuelle.

On a dit — et j'arrive alors à une question qui a été posée dans notre dernière réunion — on a dit : est-ce donc du socialisme ? Je répondais : socialisme est un substantif qui a servi au point d'avoir perdu presque tout sens précis, de telle sorte qu'il y faut joindre un adjectif pour comprendre ce qu'il veut dire. Eh bien ! s'il y a du socialisme dans notre thèse, c'est un socialisme personnel et conscient. J'ai dit qu'il y avait une part de notre liberté, de notre propriété, de notre personne qui venait de l'effort social, dont nous devions compte à la société ; cette part de nous-mêmes nous la croyons vraiment due à la société et c'est là ce que l'on peut appeler du socialisme. Mais vous apercevez immédiatement que, dès que nous avons payé cette part, nous avons racheté notre liberté et que, par conséquent, à partir de ce moment-là, l'individu a le droit de reprendre sa liberté, sa pleine et entière activité ;

du moment où il est libéré, il est libre. Nous marchons pour ainsi dire dans une voie opposée à celle du socialisme collectiviste, puisque nous disons : la collectivisation n'est pas le but du système de la solidarité ; ce qui est collectif c'est le point de départ, c'est la société solidaire et nécessaire ; le but est individuel, c'est la liberté reconquise par l'acquittement de la dette sociale. De telle manière que la doctrine de la solidarité est le rachat de la liberté et de la propriété individuelles, elle est la justification même de la propriété libérée.

Je crois que, sur ce point, ma position est très nette et, par conséquent, le débat, s'il s'engage, ce que je souhaite, dans la prochaine séance, entre certains partisans de la propriété collective et nous-même, ce débat sera facile à dégager de toute espèce d'obscurité par la précision que j'ai tâché d'apporter à cette partie de mon exposition.

Je me résume. La solidarité ici encore est préalable ; la propriété et la liberté individuelles sont le but, mais elles ne se peuvent définir qu'en fonction de la solidarité, c'est-à-dire qu'elles ne sont justes que lorsque ceux qui y prétendent ont acquitté leurs obligations sociales.

II

Ces principes posés, ces indications données sur la portée morale de la théorie solidariste, et sur le sens que prennent les mots « être social » et « vie

sociale » dans notre système, nous apercevons aussitôt que le moyen de réaliser la justice c'est un contrat, une association consentie, mutuelle et solidaire entre les hommes, dont l'objet est d'assurer à tous aussi équitablement que possible les avantages résultant du fond commun et de garantir tous aussi équitablement que possible contre les risques communs. Le nœud de la vie sociale c'est ce contrat, contrat complexe à coup sûr, mais dont l'essence est bien claire dorénavant : il a pour contractants tous les hommes et pour objet l'établissement de la justice dans l'échange des services sociaux.

Est-ce donc une chose surprenante que, dans un socialisme personnel, dans un socialisme qui a pour but la liberté et la propriété individuelles, l'idée de contrat apparaisse et s'impose ? Mais elle était la conséquence même de nos principes.

Alors, va-t-on dire, c'est le contrat social ? — Je le veux bien et je conserve le mot, à la condition toutefois qu'on ne confonde pas ce contrat social avec celui dont Rousseau a exposé la théorie. L'hypothèse de Rousseau, — car dans sa pensée il ne s'agit que de cela et non pas d'un fait historique, — place le contrat à l'origine des choses, tandis que nous le plaçons au terme.

Mais c'est un contrat ; et si vous voulez bien considérer, avec tous les modernes historiens du droit et philosophes du droit, que le progrès de l'humanité se mesure à l'extension qu'a prise le contrat dans les choses humaines, vous ne serez pas étonnés qu'un contrat intervienne au terme de notre évolution

sociale actuelle. Le contrat, c'est la substitution du règne de la liberté volontairement limitée au règne de la force ou de l'autorité ; le contrat, c'est-à-dire l'accord entre deux personnes sur un objet déterminé et le consentement par ces deux personnes aux obligations qui résultent de cet objet, c'est en somme un échange de services reconnu équitable entre deux individus, aboutissant de part et d'autre à une satisfaction considérée par eux comme égale et donnant naissance à des obligations qui proviennent désormais, non plus de la volonté d'une autorité supérieure, mais de la volonté de chacun des deux contractants ayant consenti à limiter sa liberté vis-à-vis de l'autre, comme l'autre la limitait vis-à-vis de lui-même. A mesure que les choses humaines passent du domaine de l'autorité ou de la force dans celui du consentement mutuel, la civilisation s'établit et le progrès se développe.

Je ne referai pas ici l'histoire du contrat ; je me bornerai à dire que tout le droit privé est devenu contractuel. Mais le contrat se présente sous plusieurs formes.

Au premier degré, le contrat est privé et *individuel*. Il est un échange de services entre deux individus libres, il y a consentement à cause de l'équivalence de ces services ; c'est le *do ut des* des économistes ; et l'échange est juste s'il a été libre. Le rôle de la loi est celui-ci : elle ne fixe pas elle-même les obligations réciproques, elle constate simplement celles qui ont été réciproquement consenties et sanctionne l'accord des volontés libres.

Au second degré le contrat se complique : il devient *collectif*. L'association, par exemple, est un contrat où un certain nombre de personnes peuvent intervenir, et non plus deux seulement. Les principes généraux qui régissent le droit d'association sont les mêmes que pour tous les autres contrats. La cause du consentement est toujours un profit individuel, mais qui est ici proportionnel à la part prise dans l'effort commun. L'équivalence des services échangés et consentis est toujours la règle et la condition de validité du contrat. Le fait qu'on est plusieurs au lieu de deux ne change rien à la nature juridique ou philosophique de la convention.

Enfin voici un troisième degré, une troisième sorte de contrat, plus complexe, et qui est à la fois privé, collectif et *mutuel*. Quand le contrat devient mutuel, quelque chose de nouveau apparaît. Il est des services dont il est impossible de prévoir et de calculer à l'avance la valeur. Il est des risques et des avantages qui dépendent si peu de notre volonté et tellement du hasard qu'il n'est pas permis à des hommes, quoique raisonnables et conscients, contractant ensemble, d'arrêter à l'avance les concessions qu'ils entendent se faire et de stipuler expressément les profits ou les charges qu'ils devront obtenir ou consentir quand le contrat sera formé. Je veux parler des risques imputables à des fatalités naturelles, au hasard, comme ceux de la maladie, de l'incendie, des accidents. Il est évident qu'on ne saurait ici établir un contrat dans la forme habituelle de ceux qui concernent l'échange d'objets

matériels dont la valeur peut être déterminée à l'avance.

Cette difficulté a suggéré aux hommes une idée très simple : celle de *mutualiser* le risque et l'avantage, c'est-à-dire de renoncer à faire à l'avance le calcul de cet avantage et de ce risque, et de se dire : nous y sommes tous exposés ; nul ne peut savoir exactement sur qui tombera le risque, à qui écherra l'avantage ; nous savons seulement que, si chacun de nous est seul pour se protéger contre le risque, il sera écrasé ; unissons-nous donc et mutualisons le risque ; nous paierons tous pour nous en garantir tous. Au fond, c'est ce que — sans aucune espèce de prétention à la philosophie ou à la morale — ont organisé les compagnies d'assurance contre l'incendie ou la grêle, c'est ce que, à un degré plus social, les compagnies d'assurance mutuelle sur la vie ont organisé depuis un quart de siècle dans le monde civilisé.

Cette idée, donc, que le contrat prend un caractère mutuel lorsqu'il s'agit de risques ou d'avantages impossibles à calculer à l'avance, vous voyez comment elle va immédiatement s'appliquer aux risques de la solidarité. — Il faut payer sa dette sociale ; nous surtout qui avons reçu l'instruction, qui avons une certaine supériorité de situation et de condition sociales, nous avons à payer une dette à la société. Mais il nous est impossible de faire notre compte individuel, il est impossible à qui que ce soit sur la terre de faire le compte de qui que ce soit. Il est impossible de savoir dans quelle mesure tel homme

qui est arrivé à un degré supérieur de puissance, de fortune, le doit à la société, comme il est impossible également de mesurer ce qui est dû par la société à ce pauvre être dont j'ai parlé dans la première leçon et qui, n'ayant eu ni l'instruction, ni l'avance de capital, ni peut-être la santé et les forces physiques nécessaires pour gagner sa vie, s'est trouvé tout le long de son existence écrasé par le fait de la solidarité générale sans en avoir pour ainsi dire bénéficié. Il ne faut pas songer à établir la dette de l'un, la créance de l'autre ; nous nous trouvons dans ce cas, prévu par les sociétés de secours mutuels, où il faut mutualiser les risques et les avantages. La solution pratique du problème est donc celle-ci : étendez à tous les risques de la solidarité le principe de la mutualisation, et vous aurez le véritable contrat social : contrat de solidarité contre l'injustice, auquel tout être social doit consentir.

III

Ainsi, de même que le contrat a introduit la justice et la paix dans les rapports du droit privé, de même le contrat de prévoyance et de garantie sociales mettra la justice et la paix dans les rapports sociaux, et il n'est pas d'autre moyen d'y parvenir.

Y a-t-il donc des difficultés particulières à cette extension du contrat ou de l'association mutuelle au risque social dont j'ai parlé ? Il n'y a pas de différence notable entre les objets : il s'agit toujours,

comme dans le contrat ordinaire, d'échanger des services. Il n'y a pas de différence non plus dans la règle de justice qui doit présider à la validité du contrat.

Quelle est, en effet, la condition de validité d'un contrat privé ? C'est ce que, dans un *Rapport* au congrès de l'Éducation sociale j'ai appelé l'équivalence des causes de consentement à la convention. Ce n'est pas l'égalité matérielle résultant de la convention. Car dans tous les contrats privés il y a un contractant avantagé. C'est qu'en effet les raisons qui déterminent à contracter ne se mesurent pas toujours comme une somme d'argent ; il est des circonstances dans lesquelles on se décide à vendre ou à acheter un objet au-dessous ou au-dessus de sa valeur normale, pour des motifs de convenance personnelle. Ces nécessités qui parfois obligent un homme à contracter peuvent être très regrettables au point de vue moral. Mais cela n'a rien à voir avec la validité du contrat ; ce qu'il faut et ce qui suffit, c'est que, étant libres de consentir l'un et l'autre, les contractants aient jugé qu'il y avait équivalence dans la cause de leur mutuel consentement. C'est là aussi ce qui fait la validité du contrat général de prévoyance et de garantie contre les risques sociaux.

Vous apercevez déjà sans doute que cette pénétration de l'idée du contrat dans l'ensemble des relations sociales modifie, en une certaine mesure, la notion habituelle que nous nous faisons des rapports de l'Etat et des individus. On se demande toujours : dans quelle mesure l'État peut-il intervenir dans le règlement des questions sociales ? J'écarte cette posi-

tion de la question et je dis : ne parlons pas des rapports des individus et de l'État, parlons seulement des *rapports mutuels* des individus ; il ne s'agit pas de savoir quelle limite l'autorité de l'État mettra à leur liberté, mais comment leur liberté se limitera d'elle-même, par leur consentement mutuel à des risques équivalents ; la loi viendra plus tard pour sanctionner les conventions passées ; mais, au moment de la passation du contrat, l'État n'est point partie en cause, ce sont les individus seuls qui sont en présence et il s'agit de savoir comment, entre eux, ils régleront leurs rapports sociaux, comment ils consentiront à mutualiser les risques et les avantages de la solidarité. L'État, comme dans le droit privé, devra être purement et simplement l'autorité qui sanctionne ces accords et assure le respect des conventions établies.

Je ne veux pas ici entrer dans ce développement[1] ; mais j'en retiens cette conclusion qu'il tombe un grand pan de mur entre le droit public et le droit privé. Il semble, toutes les fois qu'on traite du droit public, qu'on ait à invoquer des principes très différents de ceux qu'on invoque dans le droit privé ; Dans celui-ci, c'est la volonté commune des parties qui forme le contrat et la puissance publique n'intervient pour fixer le montant de l'obligation qu'en cas de doute sur le sens des accords échangés, ou bien — c'est l'hypothèse du quasi-contrat — au cas

1. V. Congrès de l'Éducation sociale, p. 79 et s. — Paris, F. Alcan, 1901.

où les faits ont engagé les parties l'une envers l'autre avant leur consentement explicite. Et dans l'un et l'autre cas, on le sait, la sentence du juge ne peut être qu'une interprétation de la volonté présumée des parties.

Pourquoi ces principes généraux de droit privé cesseraient-ils d'être vrais en matière de droit public ou social ? Il n'y a toujours qu'une réalité vivante : les hommes eux-mêmes et la puissance publique ici encore, est-elle autre chose que l'organe de leur volonté commune, l'instrument chargé de dégager ce qu'il y a de général, de *mutuel* dans les volontés particulières et de fonder les sanctions — comme en droit privé — sur l'interprétation présumée de ces volontés ?

Mais s'il en est ainsi, l'association mutuelle et solidaire contre les risques sociaux, que nous avons considéré comme le seul moyen pour les hommes d'acquitter leur dette sociale et d'établir la justice dans leurs rapports, va-t-elle pouvoir être déclarée obligatoire par la puissance publique, et garantie par des sanctions ? Ou devra-t-on attendre d'un progrès ultérieur des esprits et des consciences qu'elle finisse par être acceptée par tous ?

Si nous discutons la question au point de vue pratique et politique, je le concède volontiers, ce n'est pas du jour au lendemain qu'il sera possible d'établir ainsi une société de garantie mutuelle entre les hommes. Mais, au point de vue de la morale et du droit, je dis que la sanction est nécessaire, qu'elle est légitime et juste, et qu'elle peut être établie sans que

la puissance publique sorte des limites que nous déterminions nous-même à l'instant. Que serait en effet la loi qui établirait une telle sanction ? Fixerait-elle arbitrairement, au nom d'une volonté supérieure ou bien au nom d'un prétendu intérêt général, l'obligation de tels ou tels individus envers tels ou tels autres ? Non ; elle serait simplement l'interprétation de la volonté de tous les individus présumés également libres et doués de raison et cherchant à déterminer, impersonnellement, les conditions de la justice dans l'échange de leurs services réciproques. Aucun être doué de raison ne se présenterait devant un juge pour faire décider que le sens d'un pacte quelconque a été de donner à l'un tous les avantages, à l'autre tous les risques de l'opération. L'homme qui, pour l'ensemble des avantages et des risques sociaux, éléverait la même prétention — en rejetant l'obligation de la dette mutuelle — ferait un acte antisocial, et se mettrait de lui-même hors de la société. La loi qui reconnaîtrait le caractère obligatoire de la dette mutuelle serait donc uniquement fondée sur l'interprétation de la volonté de tous ceux qui continuent à revendiquer leur titre de membres de la société.

IV

Ce sont là nos limites, et si l'on nous demandait d'aller plus loin, nous nous arrêterions et nous dirions pourquoi.

On pourrait, pressant nos propres prémisses pour en faire sortir d'autres conséquences, nous dire : vous avez fait la théorie du contrat ; vous avez montré qu'il a été l'instrument de libération de l'humanité ; vous avez fait l'éloge de l'association et signalé sa force ; de quel droit arrêtez-vous le règne de l'association au point où vous vous arrêtez ? pourquoi le limitez-vous à la garantie réciproque des risques de la solidarité, et ne l'étendez-vous pas à la production et à la répartition des richesses ? pourquoi n'admettez-vous pas la coopération intégrale ?

Ce que j'ai dit tout à l'heure de notre situation vis-à-vis du collectivisme vous fait pressentir la réponse que je fais à cette question. Certes la coopération est possible pour tous les objets qui s'étendent au delà de la garantie des risques sociaux et nous voyons se développer autour de nous le règne des sociétés coopératives. C'est un grand bien et je souhaite que le plus d'objets possible entrent dans la coopération ; je désire la coopération intégrale, c'est-à-dire un système de coopération englobant, enserrant dans son réseau le plus grand nombre d'hommes et le plus grand nombre d'objets de l'activité humaine. Mais il n'y a plus là, à nos yeux, d'obligation. Cela est bon, cela est utile, cela multipliera la puissance de la production humaine ; mais je ne vois pas le principe d'obligation qui permettrait d'imposer aux hommes l'entrée dans ce système de coopération collective. Si les individus librement coopèrent, tant mieux ; mais je ne vois pas comment, au nom de la justice, je les y pourrais contraindre, et

je ne connais d'obligation possible à imposer aux hommes qu'au nom de la justice.

On voit donc notre position entre la thèse économiste et le système collectiviste. L'association est nécessaire, et la loi doit la sanctionner, jusqu'au paiement de la dette sociale. Mais, cette dette une fois acquittée, la liberté commence. Il y a une part de notre liberté, de notre propriété, de notre personnalité qui est d'origine sociale; c'est cette part sociale de nous-mêmes qu'il faut mutualiser; au delà nous n'avons plus le droit de rien imposer aux hommes.

Avec les économistes, nous disons : liberté, c'est la condition du progrès humain. Avec les socialistes, nous disons : justice. Mais la justice, pour nous, reste le point de départ de la liberté.

V

Messieurs, j'arrive au dernier terme de cet exposé, que je réserve pour la séance prochaine, à savoir les applications de notre système. Cependant je vous demande la permission de répondre à quelques préoccupations qui se sont fait jour dans des discussions antérieures.

On s'est montré inquiet des rapports qui existent entre ce système de la solidarité et ce qu'on peut appeler le système des principes de la Révolution française. Je dois dire quelle est notre situation vis-à-vis de ceux qui pensent qu'il est imprudent et dangereux de s'écarter des principes de 89.

Tout d'abord, et simplement à titre de précaution oratoire, je ferai observer que nous pouvons examiner ces principes comme nous examinons tout autre principe proposé à notre adhésion. Quand nos ancêtres ont écrit la Déclaration des Droits, ils ont placé la liberté des opinions en tête de ces droits ; c'est au nom de la raison qu'ils ont parlé, et ce serait manquer au premier principe de cette déclaration que de ne pas nous en rapporter à notre raison pour apprécier les applications qu'ils en ont faites. Ce que l'on a écrit en 1789 pourrait être corrigé en 1901 ; il s'est passé assez d'événements dans le monde, qui ont changé sa face, pour que des conclusions nouvelles puissent s'imposer à nos esprits. — Mais je ne crois pas qu'en fait il y ait rien, dans les conclusions auxquelles nous arrivions tout à l'heure, qui s'écarte des principes généraux qui ont été ceux de la Constituante. Les trois termes de la devise républicaine « Liberté, Égalité, Fraternité, » sont respectés et non détruits par notre doctrine.

Pour l'égalité, il n'y a qu'un mot à dire. Toute introduction du contrat dans les choses humaines est une augmentation de l'égalité entre les hommes ; non de l'égalité de fait, matériellement impossible, puisqu'il y a des inégalités naturelles contre lesquelles tous nos efforts sont impuissants, mais de l'égalité de droits, de l'égalité de valeur sociale. Ce que nous pouvons, ce que nous devons faire, c'est qu'aux inégalités naturelles ne s'ajoutent pas des inégalités d'origine sociale. Or, en déclarant tous les hommes associés, mutualisés contre les risques de la solidarité

et pour les avantages sociaux, en les déclarant tous également placés à l'état de contractants, nous réalisons au plus haut degré l'égalité des droits et nous libérons les hommes de la part d'inégalité qui était de source sociale.

Quant à la liberté, je n'y reviens pas : c'est le but vers lequel nous marchons. Il s'agit de l'assurer à tous. Contre les abus de la force et de l'autorité, 1789 a dit : liberté ! et il fallait le dire ; mais 1789 n'a pu songer à garantir la liberté contre les périls inconnus alors, contre l'extraordinaire puissance de l'accumulation des capitaux, multipliée encore par le progrès incessant de la science. La liberté, telle que la définissent les théoriciens de l'économie politique pure, c'est tout simplement ce que nos ancêtres appelaient la force ; c'est celle qui permet à un milliardaire de tenir entre ses mains les conditions de production et de vente d'un objet déterminé dans un pays entier, si bien que chacun des consommateurs soit forcé d'en passer par ses exigences draconiennes. Qu'est la liberté des pauvres gens devant cette liberté prétendue du chef d'un trust ? Cette liberté qui disparaît ainsi devant les abus de la force économique, mais c'est la servitude ! Le trust, c'est du collectivisme au profit d'un seul. A ce compte, j'aimerais mieux l'autre, qui est au profit de tout le monde.

Reste le dernier terme : Fraternité. Ai-je besoin de rappeler ici le devoir impérieux de la fraternité humaine ? Et tout notre effort ne tend-il pas à faire passer la fraternité du domaine du sentiment dans le

domaine des faits ? Mais je veux répondre à une objection qui m'a été faite par un professeur éminent, que beaucoup d'entre vous ont connu et que tous regrettent, A. Sabatier. Prenez garde ! me disait-il ; vous faites l'éloge du contrat ; vous voulez qu'il pénètre dans toutes les choses humaines ; mais il y a deux domaines où le contrat ne pénétrera jamais : c'est le domaine de la nature, antérieur à toute convention et le domaine de l'amour, supérieur à toute convention.

En considérant de près l'objection, je me suis demandé s'il n'y avait pas là une confusion, une méconnaissance du sens que nous donnions les uns et les autres à ces mots de nature et d'amour.

La nature, certes, échappe à la convention. Mais il faut s'entendre. La nature n'échappe pas à la volonté de l'homme ; elle se transforme incessamment sous l'effort humain qui tire d'elle incessamment des produits, sur lesquels s'exercent la convention et le contrat. Il y a, il y aura toujours un domaine de la nature inaccessible au contrat, c'est celui que j'indiquais tout à l'heure en parlant des inégalités naturelles. Mais ne pouvons-nous faire que cette part diminue et que le domaine de l'inégalité soit réduit à ce point là ?

Quant à ce domaine supérieur qui est celui de la charité ou de l'amour, on dit que la convention et le contrat n'y peuvent entrer. Et j'en demeure d'accord. Mais la question est précisément de savoir quelles sont les limites de ce domaine. On m'a dit l'autre jour : Vous prêchez la charité... Je n'en rou-

girais point; mais je dis autre chose. Je dis à ceux qui font le bien : vous croyez faire la charité; détrompez-vous, vous payez seulement votre dette; n'en ayez pas tant d'orgueil. — Voilà la distinction qu'il faut faire.

Le droit et la morale sont comme deux cercles concentriques, d'inégal rayon. Le droit sanctionne les obligations strictes, celles que nous ne pouvons violer sans diminuer la personne d'autrui, sans porter atteinte à sa liberté, à sa dignité ; la loi sociale doit sanctionner, en la réprimant et la punissant, toute infraction à ces obligations. — En dehors et au delà de ce domaine, s'étend celui de la morale ; elle sanctionne elle aussi les obligations strictes, mais elle en impose d'autres, complémentaires, celles qui ont pour objet la protection d'autrui, le développement de sa dignité, le perfectionnement de sa personnalité. Si j'accomplis un de ces actes, j'agis bien et la morale m'approuve ; si je m'y refuse, j'agis mal et la morale me réprouve ; — mais le droit n'y peut rien. Voilà les deux cercles ; mais quel est exactement le rayon de chacun d'eux?

Eh bien! le résultat de toute notre étude est celui-ci : les objets qui sont vraiment d'obligation stricte, juridique et sanctionnée par la loi, les objets sur lesquels doit pouvoir porter la sanction sociale, sont plus étendus qu'on ne le pensait. Il y a des dettes que l'on ne se connaissait pas et qu'il faut pourtant payer, chaque jour, à toute heure, pour se libérer. Il y a là une zone intermédiaire, la zone sociale, qui vient s'ajouter, s'incorporer au domaine du droit. Elle me

paraît être la conquête que, dans un but de justice et de fraternité, nous faisons en ce moment en tentant d'établir la doctrine de la solidarité.

La charité ou l'amour c'est le don de soi ; payer n'est pas donner, quand on paie ce que l'on doit, on ne fait pas ce don de soi-même, on exécute purement et simplement une obligation stricte. Une association mutuelle, qui rétablit la justice dans l'échange des avantages et des risques de la solidarité, n'est pas un acte de charité ou d'amour, c'est un acte de justice, relevant des règles du droit et soumis aux sanctions sociales. Étendons jusque-là le domaine du droit et ne concevons de ce fait aucune alarme ; le domaine de l'amour et de la charité n'en sera pas diminué, car il est infini : il y aura toujours du bien, toujours plus de bien à faire !

Séance du 27 novembre 1901.

DISCUSSION

M. Croiset, président, rappelle brièvement les points principaux étudiés jusqu'à présent. La question a été posée en ses termes les plus généraux dans la première conférence : d'une part il existe une solidarité de fait dont on a montré les divers aspects et toute la complexité ; d'autre part il y a un idéal de justice à réaliser au sein de la société. Puis M. Bourgeois a tiré de ces principes, sinon encore les conclusions pratiques, du moins les conséquences les plus générales. L'homme naît avec une dette. Et c'est là précisément ce que, dans le beau discours qu'il a prononcé à l'occasion de son jubilé, disait récemment M. Berthelot. L'homme ne peut donc disposer à son gré de son activité, il lui faut d'abord acquitter la dette sociale. Enfin on a montré comment cette doctrine se distingue du collectivisme, de l'étatisme, puisque c'est le libre accord des volontés individuelles qui doit fixer les termes du contrat de justice.

M. Léon Bourgeois lit deux notes manuscrites qui lui ont été adressées, et dont voici le résumé.

1re Note. — « M. Léon Bourgeois a déclaré que

peu importe l'origine de l'idée de justice, du moment qu'on est d'accord sur ce point que la justice est nécessaire. Cependant des conséquences pratiques fort importantes dérivent de la conception qu'on se fait de la justice et l'action est différemment orientée selon que cette conception est franchement rationnelle ou métaphysique.

« La conception de M. Léon Bourgeois est au fond rationnelle, mais de caractère *juridique* ; or le droit est une acquisition relativement tardive et ne constitue pas une origine ; il faudrait rechercher la cause initiale du droit. — M. Léon Bourgeois voit la notion positive de justice dans l'*échange* équitable, consenti par les parties. Mais l'échange n'est rien autre chose que l'acte déterminé par des besoins également intenses. L'échange est un succédané du besoin ; c'est donc, comme l'a indiqué M. le Dr Papillault, le besoin qui est le principe du droit. Or quand la force intervient pour fausser le véritable échange, il faut limiter l'action de la force par la justice. Cette notion de justice qui se rencontre dans la conscience de l'homme civilisé est venue d'une comparaison progressive entre sa situation de fait et la situation de fait d'autres hommes dont il a considéré les aptitudes, l'effort, le mérite, comme égaux aux siens. Mais cette comparaison, comme l'échange, n'est qu'un second degré. Quand M. Léon Bourgeois présente la justice ainsi basée comme « la fin » de l'homme, il commet une simple affirmation, mal établie, pour avoir négligé le premier degré. Il voisine ici avec le kantisme, l'impératif catégorique et

le règne des fins. — La conception purement rationaliste de M. le Dr Papillault veut d'une part que les plus aptes aient le bénéfice de leurs aptitudes, mais que tous les hommes soient également instruits de leurs propres aptitudes, apportant aux aptitudes des autres la limite des devoirs sociaux. La fin de l'homme semble être ici d'évolutionner sans cesse vers un état supérieur résultant de toutes les adaptations réalisées par tous les êtres. L'éducation sociale consiste dès lors à faire connaître les conditions nécessaires d'évolution pour tous les êtres.

« La thèse de M. Léon Bourgeois devrait se dégager entièrement de toute compromission avec la métaphysique dont l'obscurité fait le jeu des économistes, pour s'appuyer nettement sur la doctrine des évolutionnistes, seule base pour l'action démocratique rationnelle. »

2e Note. — « M. Léon Bourgeois a dit que la dette qui pèse sur tous à des degrés divers est la charge préalable de la liberté humaine, laquelle ne commence qu'à la libération de cette dette. — D'autre part, la liberté lui apparaît comme aussi nécessaire que la justice au développement de la vie individuelle et de la vie sociale.

« Or, de deux choses l'une : ou l'on n'admet pas l'extinction possible de la dette, et alors la liberté est indéfiniment ajournée ; ou l'on admet que la dette peut être éteinte, mais alors quel avantage l'homme tirera-t-il de cette libération ? Il a quittance pour le passé, mais pourra-t-il maintenir sa liberté con-

quise, puisqu'à chaque instant il entrera de nouveau en compte avec les autres hommes et redeviendra fatalement leur débiteur ? ».

M. Léon Bourgeois, à la première objection, répond qu'il n'a pas voulu, dans cette exposition, se préoccuper de l'origine de la notion de justice. De quelque manière qu'on cherche à les expliquer, l'idée et le besoin de la justice existent au cœur de l'homme. C'est là un fait qu'il suffit de constater à titre de fait et dont on peut partir, d'autant mieux que si, théoriquement, il y a désaccord sur les principes premiers d'où on le fait dériver, pratiquement il y a accord en somme sur le sens, la portée, le contenu de cette notion de justice.

Quant à la seconde objection, il faut expressément reconnaître que l'homme ne peut se libérer définitivement, pour l'avenir aussi bien que pour le passé. Il se doit acquitter sans cesse. Au jour le jour il contracte une dette nouvelle qu'au jour le jour il doit payer. C'est à chaque instant que l'individu se doit libérer et c'est ainsi qu'à chaque instant il reconquiert sa liberté.

M. Renard. — Je voudrais, pour présenter mes observations à M. Léon Bourgeois, avoir l'élégance abondante et l'éloquence aisée avec lesquelles il nous a charmés. Mais je suis professeur et non pas orateur ; je me bornerai donc à mettre les points sur les i, et toute mon ambition n'ira qu'à être net et précis.

Dans l'exposition de M. Léon Bourgeois il faut distinguer une question de théorie et une question de pratique. Pour la première, M. Bourgeois s'efforçant de définir l'idéal social à la réalisation duquel nous devons tendre de tous nos efforts, a construit un système que j'appellerai le solidarisme. Le solidarisme, partant de ce double fait que l'homme est tout à la fois et indissolublement un être individuel et un être social, veut établir la justice en développant la solidarité et en conservant la liberté. Il veut rétablir l'équilibre entre les débiteurs et les créanciers, entre ceux qui ont trop et ceux qui n'ont pas assez, entre ceux qui possèdent tant qu'ils ne peuvent même utiliser le superflu de leurs richesses, et ceux qui ne possèdent même pas ce qui est nécessaire pour vivre et faire vivre les leurs. Il veut faire cela sans toucher à la propriété individuelle ; il veut, non seulement la conserver telle qu'elle est, mais l'étendre et la généraliser. Les privilégiés, selon cette doctrine, auront acquitté leur dette envers les déshérités si, par un contrat librement consenti et que l'État d'ailleurs doit rendre exécutoire, ils s'assurent mutuellement contre les risques qui les menacent tous. Et c'est là, nous dit-on, un acte de socialisme personnel, de socialisme volontaire et conscient. M. Léon Bourgeois nous a dit qu'il était socialiste, comme tout le monde l'est, mais qu'il était socialiste libéral, et à aucun degré collectiviste. Je veux donc montrer pour quelles raisons et sur quels points le socialisme se distingue du solidarisme.

Le socialisme accepte le point de départ de la

théorie solidariste ; lui aussi il cherche la justice, il se propose de réaliser une harmonie entre les intérêts, d'obtenir l'équilibre entre les membres de la société ; lui aussi a pour but de rendre l'individu aussi libre que possible, au sein d'une société qui assurera à tous la plus grande somme possible de jouissances physiques, intellectuelles et morales. Ainsi donc sur le point de départ et sur la fin dernière le socialisme et le solidarisme se trouvent d'accord ; mais ils diffèrent sur deux points essentiels: la théorie du contrat et la théorie de la propriété.

Et d'abord le socialisme ne considère pas comme valable le contrat conclu entre deux personnes que sépare une profonde inégalité économique, intellectuelle, sociale, entre le patron et l'ouvrier, entre le capitaliste qui peut attendre et faire attendre, et celui qui ne peut que louer ses bras immédiatement sous peine de mourir de faim, de froid, de misère, de se condamner et de condamner sa famille à la mort. Il y a, dans ce cas, lutte à armes inégales, ou plutôt il y a la lutte d'un homme puissamment armé contre un homme totalement désarmé. Le contrat, dans de semblables conditions, est vicié dans son essence, il n'est pas valable au point de vue de la justice idéale. — Je sais bien que M. Léon Bourgeois s'est élevé de toute son énergie contre les trusts ; il a reconnu que la liberté de l'individu n'est plus qu'un mot, en présence de ces énormes accumulations de capitaux. Mais je ne puis m'empêcher de regretter qu'il se soit arrêté à mi-chemin. Ce qu'il a dit des trusts n'est-il donc plus vrai des Compagnies minières, des Compa-

gnies de chemins de fer, des grands propriétaires quels qu'ils soient ? Le trust n'est rien autre chose que l'aboutissement logique, naturel, nécessaire de la propriété monopolisée. Et c'est pourquoi la loi civile, parce qu'elle ne veut pas toucher à la propriété individuelle, à la propriété monopolisée, ne sait comment atteindre le trust, l'accaparement. Rappelez-vous ce qui s'est passé en France, sous Louis-Philippe. Les petites Compagnies du bassin houiller de la Loire se sont fondues en 1845 en une seule grande Compagnie. Le résultat ne s'est pas fait attendre : il y a eu relèvement considérable du prix du charbon, abaissement considérable des salaires des ouvriers. On en appela à la loi défendant les coalitions, et on s'aperçut qu'on ne s'en pouvait utilement servir. Un projet de loi fut déposé, et on ne put rien faire : car le principe auquel il fallait toucher, auquel on ne voulait pas toucher, c'est le droit même de propriété. Nous voilà au cœur du débat.

Je combattrai tout d'abord une idée émise par M. Léon Bourgeois. Il a dit : le mot socialisme n'a de sens précis que par l'épithète qu'on y accole pour le compléter. Je crois qu'il se trompe. Je n'ignore certes pas les divisions qui séparent les écoles socialistes. Mais sur la question de la propriété, il y a une doctrine socialiste, qui seule permet de se dire socialiste, qui est la vraie pierre de touche. — En 1848, il était de mode d'accuser les socialistes d'être des « partageux », et c'est le contre-pied de la doctrine. On les accuse aujourd'hui de vouloir supprimer la propriété et ce n'est pas plus exact. — Pour

abréger, je renvoie ceux qui désireraient étudier de plus près la question à trois documents principaux : le discours de G. Deville à la Chambre en novembre 1897, le livre de Vandervelde[1], la polémique qui s'est poursuivie en novembre 1897 dans la *Petite République* entre M. Goblet et moi. Je renvoie enfin à mon livre sur *le Régime socialiste*. Ces documents représentent l'opinion de diverses écoles. Mais une commune théorie, très nette, s'en dégage, et la voici : universaliser la propriété en la transformant et en la limitant, en assurant à chacun une part du revenu national. Dans la société devenue une vaste coopérative, chacun touche un dividende proportionné à son travail, car le droit de chacun étant fondé sur le travail, chacun a droit au produit intégral de son travail, qui n'est que le prolongement légitime de la personnalité humaine. La propriété dans ce système est universelle ; pour l'être elle est indivise, et de la sorte les nouveaux venus pourront eux aussi s'asseoir au banquet de la vie. Et qu'on ne dise pas que cette propriété est illusoire ; elle est parfaitement réelle, analogue à la propriété du pensionné qui reçoit sa pension. C'est la propriété de *consommation*, où chacun reçoit sa part personnelle qu'il peut employer comme il le préfère, mais qu'il ne peut *capitaliser*. Ce qui est exclu, supprimé, c'est donc seulement la propriété *d'exploitation*, celle qui permet à un homme de faire travailler un autre homme à son profit. En effet toute reconstitution du capital privé

1. *Le Collectivisme et l'Évolution industrielle.*

aboutit fatalement au monopole, à l'exploitation de l'homme par l'homme. C'est pourquoi tout programme socialiste, même le programme de Saint-Mandé, contient cet article : socialisation des moyens de production. Le socialisme respecte ainsi la propriété fondée sur le travail personnel, mais non pas celle qui ne peut se fonder que sur le travail d'autrui. Dans le système actuel, un individu peut posséder un territoire plus vaste qu'un de nos départements, le laisser inculte, le dépeupler s'il veut ; n'est-ce pas là un prolongement de la personnalité humaine excessif et inique ?

Sur le terrain de la pratique, le solidarisme et le socialisme conduisent par suite à des conclusions différentes ; mais ils contiennent quelque chose de commun. Et je ne suis pas de ceux qui estiment qu'on doive s'entremanger, parce qu'on veut aller plus ou moins loin. Entre hommes ayant une orientation commune, il y a possibilité d'entente. Nous pouvons faire au moins une partie du chemin de compagnie et peut-être qu'au moment de nous quitter le souvenir de la route parcourue ensemble adoucira la séparation.

M. Lacabane. — Je ne suis ni orateur, ni professeur ; mais, habitué à vivre avec des ouvriers qui ajustent le bois ou le fer, j'essaye d'ajuster avec la même exactitude mes idées, Je serai donc aussi bref et aussi précis que je pourrai. M. Léon Bourgeois dit, — et sur ce point M. Renard semble être d'accord avec lui, — la fin de la société, c'est la

justice. J'ai une opinion différente, et ce n'est pas seulement la mienne propre, c'est celle encore de ceux avec lesquels je vis : la fin de la société, c'est le mieux-être. Vous arrivez donc à cette conclusion : la société sera juste quand il y aura entre tous égalité de droits. Les collectivistes diront : sans doute un peu de justice est nécessaire, il est besoin de justice pour la répartition, mais le but à atteindre, c'est d'obtenir du travail collectif le maximum de rendement possible.

Autre point : il s'agit de la coopération. Cela intéresse l'ouvrier ; quand on lui en parle, on est certain d'être écouté. Vous dites bien : nous désirons qu'elle se généralise, qu'elle pénètre de plus en plus partout ; mais vous ajoutez : il faut qu'on vienne librement à la coopération ; elle ne doit pas être imposée par l'État, par l'autorité publique. Le collectivisme, au contraire, l'impose. Et qu'on ne dise pas que, dans ce cas, la liberté serait violée. Car cette coopération, imposée à tous par des députés choisis par tous, serait tout aussi libre que celle que chacun réaliserait spontanément : à la base du système collectiviste, c'est encore la liberté qu'on rencontre.

M. Léon Bourgeois. — Je répondrai tout d'abord aux objections de M. Renard. Et je suis heureux de constater que sur des points de capitale importance il y a entre nous accord. Cela est précieux et mérite d'être noté et retenu, car ce que nous recherchons surtout ici, c'est ce qui nous unit bien plutôt que ce qui nous divise. Nous nous entendons sur le point

de départ : il s'agit de trouver une conciliation entre la justice et la liberté. Nous nous entendons sur la fin : il s'agit de poursuivre et d'assurer la réalisation de la justice. Il y a désaccord seulement sur les moyens à employer. Les objections de M. Renard ont porté d'une part sur la théorie du contrat, d'autre part sur la question de la propriété. Examinons-les successivement.

M. Renard me fait ce reproche d'admettre comme base cette idée du contrat, car, théoriquement juste, le contrat, en fait, peut être, est fréquemment injuste : un contrat entre personnes inégales est inique au point de vue moral. A cela je réponds : nous reconnaissons sans peine, nous sommes les premiers à proclamer que les conditions actuelles dans lesquelles ont lieu les contrats ne sont pas bonnes, ne sont pas équitables ; et l'effort de notre doctrine va justement à permettre aux hommes, nécessairement placés dans la situation de contractants, de contracter justement. Quelque organisation sociale qu'on suppose, il y aura toujours place pour le contrat. Imaginons le collectivisme établi, les hommes auront toujours des services à se demander et à se rendre ; et là où il y a échange de services, il y a contrat. Le contrat est indissolublement lié à l'activité personnelle. Les hommes ont des besoins nombreux, divers ; ils ne peuvent satisfaire à tous par leurs propres forces ; il leur faut avoir recours aux services de leurs voisins. La vie, c'est l'échange ; la société, c'est l'échange ; et l'échange, c'est le contrat. — Mais, dira-t-on, le contrat est injuste

quand il y a entre les contractants une criante inégalité. C'est justement ce que nous soutenons. De cette inégalité, que nous constatons et que nous voulons faire cesser, nous cherchons la cause. Nous la trouvons dans la dette sociale qui pèse inégalement sur tous et que tous doivent en conséquence payer en des proportions inégales. C'est parce que certains n'ont pas acquitté cette dette, que certains autres se trouvent démunis, privés du capital, privés de l'instruction, placés par là dans un véritable état de servitude à l'égard de ceux qui détiennent injustement le privilège du savoir, la puissance de la richesse. A cet état de choses nous voulons substituer un état de choses plus juste, dans lequel disparaîtront ces causes sociales d'inégalité. — Mais nous pensons qu'il n'est pas possible d'organiser à l'avance un arrangement social tel que personne n'ait plus aucun service à demander à personne ; nous estimons qu'il n'y a pas de moyens pratiques de partager le dividende dont on nous parlait tout à l'heure ; nous ne croyons pas réalisable l'égalité absolue que la nature ne permet pas. Ce que nous voulons, c'est qu'à l'inégalité naturelle ne s'ajoute aucune inégalité d'origine sociale, et nous ne croyons pas possible d'aller plus loin.

Nous voici donc conduits au second point : le problème de la propriété. M. Renard a indiqué la théorie commune aux écoles socialistes. Elle consiste à universaliser la propriété en la transformant et en la limitant, à admettre une propriété d'usage du dividende attribué à chacun, mais non pas la capi-

talisation. En un mot, ce qu'il s'agit d'universaliser, c'est la propriété *indivise*. — Mais la propriété ne va-t-elle pas réapparaître? Chacun est propriétaire de son dividende ; il en peut donc user comme bon lui semble. Lui interdirez-vous d'épargner? Vous ne le pourrez pas. De son profit légitime n'a-t-il donc pas le droit de faire un usage différent selon ses préférences, ses besoins, ses goûts, son caractère, sa situation de famille? N'a-t-il donc pas le droit de réserver pour demain ce qu'il ne lui plaît pas de consommer aujourd'hui? Ces réserves, ces épargnes successives reconstitueront le capital. Le capital est inévitable. Tout ainsi est dans une question de limites. Ce qu'il faut condamner, c'est l'abus du capital et non pas le capital lui-même. D'autre part, vous voulez réprimer ces excès par l'autorité, et nous, par le libre consentement.

Une autre raison encore nous empêche d'aller aussi loin que vous : nous craignons qu'en marquant à l'avance une borne très proche que personne ne pourra espérer dépasser, on ne diminue dans une énorme proportion l'activité de l'homme. Il ne faut pas décourager l'initiative, l'activité, la liberté. Et qui fixera le dividende? Qui procédera à la répartition? Tout cela nous paraît impraticable et dangereux.

Sans doute, nous désirons aller avec les socialistes aussi loin que possible sur la route commune. Mais il est un point où nous sommes forcés de nous séparer d'eux, et je viens de le marquer. Nous voulons sauvegarder la liberté : nous ne voudrions pas que l'interdépendance des phénomènes naturels et

sociaux pesât éternellement sur l'homme ; elle produit des iniquités que nous voudrions voir cesser, et c'est pourquoi nous demandons aux hommes de racheter cette injustice qui tient à la solidarité de fait, et dans ce rachat nous voyons la condition de leur libération.

J'en arrive enfin aux observations qu'a présentées M. Lacabane. De la manière la plus formelle, je lui réponds : le mieux-être sans la justice, nous n'en voulons pas, car ce serait le mieux-être pour quelques-uns, le moins bien-être pour d'autres. Au reste, le mieux-être ne sera pas réalisé par les lois mais par la science ; c'est d'elle qu'il faut attendre et espérer l'accroissement du bonheur ; c'est elle la grande révolutionnaire dont la marche est si hardie et si rapide que l'utopie d'aujourd'hui sera la réalité de demain. Ce que nous devons créer, nous, c'est la justice.

Pour ce qui est de la coopération nous la désirons, mais dérivant d'une série d'actes volontaires et libres. On dit qu'étant imposée par les députés, elle pouvait être considérée comme voulue par tous ! Ce n'est pas le député qui vous parle qui osera soutenir que les lois votées par les Chambres sont toujours considérées par tous les citoyens comme l'expression de leur unanime volonté.

M. Dumont. — Je voudrais signaler un malentendu qui me semble obscurcir la discussion. Vous voulez, par l'idée de justice, réaliser une société nouvelle et meilleure ; c'est ce que veut aussi le socia-

lisme. Mais ni solidaristes, ni socialistes ne semblent faire suffisamment attention à ce fait qu'il y a place dans la société non seulement pour la justice, mais pour des nécessités positives, matérielles, qui limitent la justice. Il est illégitime de faire abstraction dans un plan de réorganisation sociale des faits économiques. La production, dans le système socialiste, sera-t-elle aussi énergique ? A la base de la production n'y a-t-il pas autre chose que la justice, à savoir le besoin, l'intérêt ? Il y a dans l'homme deux principes dont aucun ne doit être systématiquement sacrifié ou oublié ; et c'est pourquoi nulle idée isolée ne peut résoudre le problème, ou plutôt la série de problèmes dont chacun comporte une multiplicité extrême de données et de conditions réelles qu'on ne doit pas arbitrairement simplifier. — Et maintenant, qu'est la théorie du contrat ? Une théorie d'assurance. A quoi aboutit la doctrine solidariste ? A un système d'impôts, beaucoup plutôt qu'à une réorganisation sociale. Comment se contenter là de la notion de justice ? N'est-il pas nécessaire de faire intervenir constamment la considération des nécessités économiques, des réalités matérielles et sociales ?

M. Léon Bourgeois. — Je regrette que M. Dumont n'ait pas assisté aux premières séances où la théorie solidariste a été exposée. Il aurait vu que nous sommes préoccupés à ce point des réalités sociales que c'est là le véritable point de départ de tout le système. Nous en sommes partis et n'avons cessé d'y

songer en chemin. Nous n'avons jamais considéré qu'il s'agît de construire une société idéale de justice, indépendamment des conditions de la société réelle, de la production économique. Ces conditions, nous les analysons, nous les étudions, et nous nous demandons comment il est possible, dans la limite et par le moyen des lois naturelles elles-mêmes, de les pénétrer davantage de justice.

M. X. — L'idée du rachat de la dette sociale ne conduit-elle pas, ou ne risque-t-elle pas de conduire, au point de vue moral, à l'égoïsme? Quand j'aurai payé cette dette, je serai libéré; mais ne le serai-je pas surtout à l'égard de la charité, de la bonté? Cette conviction ne produira-t-elle pas surtout une certaine sécheresse de cœur?

M. Léon Bourgeois. — Il en pourrait être ainsi si la libération devait jamais être obtenue totalement et pour toujours. Mais, je l'ai dit, nul être n'est définitivement libéré; par cela même qu'il continue de vivre, il devient de nouveau débiteur, et toujours doit renaître en lui le sentiment qu'il est obligé envers ses semblables, qu'il a en eux des créanciers.

Séance du 4 Décembre 1901.

TROISIÈME CONFÉRENCE

Je vous demande la permission de résumer les idées que j'ai déjà exposées dans nos conférences précédentes, afin de bien marquer le point de départ de notre entretien d'aujourd'hui.

Nous avons dit qu'une solidarité de fait unit nécessairement tous les hommes, mais que cette solidarité de fait n'a rien de commun avec la justice.

Nous avons reconnu qu'une société ne peut progresser qu'à deux conditions. Il faut, d'une part, que la liberté des individus qui la composent soit assurée. Il faut, d'autre part, que ces individus concourent ensemble vers un but commun. Ce n'est pas la lutte pour la vie, c'est l'union pour la vie qui paraît être la loi de l'évolution humaine. Or, le seul but commun qui puisse être poursuivi par des êtres doués de conscience, c'est la justice. Il n'y a que la justice sur laquelle puissent et doivent se mettre d'accord toutes les libres volontés.

Nous avons ensuite essayé de définir la justice. Nous pensons qu'elle consiste essentiellement en un rapport d'équivalence entre des services échangés.

Ce rapport apparaît très clairement dans les contrats du droit privé. Un contrat de cette espèce est

réputé juste toutes les fois que chacun des contractants a espéré obtenir et croit avoir obtenu, en réalité, des avantages équivalents.

Bien qu'il soit au fond de la même nature, le rapport d'équivalence auquel se ramène la justice est un peu plus difficile à saisir quand on considère les individus engagés dans cette vaste association qui s'appelle une société.

En fait, il n'y a pas de consentement préalable des contractants, en ce qui touche les obligations sociales. Il n'a pas pu y en avoir, et c'est l'objection insurmontable qui a ruiné la théorie du contrat social de Rousseau. Mais si le consentement des individus n'a pas présidé à la formation des sociétés, on peut affirmer qu'à un moment donné, lorsqu'elles sont parvenues à un certain degré de civilisation, ce consentement préside à leur maintien. Et il suffit qu'il intervienne, même après coup, même tacitement, pour que nous disions qu'il existe entre tous les membres d'une société ce que le droit civil a depuis longtemps désigné sous le nom de quasi-contrat.

Pour que ce quasi-contrat soit valable, il faut, comme dans le droit privé, qu'il y ait équivalence entre *les causes* du consentement des parties. Il a précisément pour objet d'établir entre les services que, par le fait de la solidarité naturelle, chacun rend à tous et ceux que tous rendent à chacun, l'équivalence qui seule peut déterminer de part et d'autre le libre consentement. C'est cette équivalence que nous appelons la justice.

Pour que la justice ainsi entendue règne parmi

les hommes, il ne s'agit pas de faire disparaître les inégalités qui tiennent aux aptitudes physiques et intellectuelles de chacun des hommes et sont le fait de la nature et du sort. Contre ces inégalités l'accord des volontés ne peut rien. Elles sont hors du quasi-contrat social. L'équivalence des services rendus et reçus ne doit pas aboutir au nivellement absolu des conditions. Nous ne savons pas si ce nivellement est souhaitable. Nous nous contentons de savoir qu'il est impossible. Ce qu'il faut faire disparaître, pour réaliser la justice, ce sont seulement les inégalités de condition qui sont le fait des hommes eux-mêmes, de leur ignorance, de leur égoïsme, de leur âpreté au gain, de leur violence.

Faire disparaître ces inégalités, c'est opérer le rétablissement du rapport d'équivalence qui doit exister dans l'échange des services sociaux. Ce rétablissement est, en somme, l'objet de ce que nous avons appelé *la dette sociale*, en donnant à ce mot un sens relativement nouveau et une étendue plus grande que celle que comportent les anciennes notions de droit et de devoir.

Nous avons été conduits à élargir ces anciennes notions et à resserrer l'homme dans un réseau de devoirs plus nombreux et plus stricts, en constatant qu'il y a, pour chaque individu, par le fait de la solidarité, une part de sa propriété, de son activité, de sa liberté, qui est d'origine sociale et qui, venant de l'effort commun, doit être par lui consacrée à l'effort commun, s'il veut remplir ses obligations envers la société dont il fait partie, s'il veut obtenir sa *libé-*

ration et devenir digne de jouir pleinement de sa liberté individuelle.

Nous avons dit enfin qu'en présence de l'impossibilité évidente de fixer exactement, dans l'association qui naît du quasi-contrat social, la valeur de l'effort personnel de chacun, la valeur de la dette des uns et de la créance des autres, c'est par voie indirecte seulement, en obtenant pour ainsi dire *au préalable* de chacun des hommes l'acquittement de la dette sociale non envers un associé en particulier, mais envers tous, qu'il sera possible de placer les contractants dans un état d'égalité relative où leur liberté pourra désormais s'exercer sans injustice. Et nous avons ajouté ceci : il y a une répartition à faire, entre tous les membres de l'association, de risques et d'avantages qui ne peuvent être calculés à l'avance: le seul moyen qui s'offre à nous de résoudre la difficulté c'est de mutualiser ces risques et ces avantages, ce qui revient à admettre à l'avance que, sans savoir qui supportera le risque et qui bénéficiera de l'avantage, les risques seront supportés en commun et l'accès des différents avantages sociaux sera ouvert à tous.

I

Je m'excuse, de vous avoir rappelé ces principes sous une forme peut-être trop abstraite. J'espère les éclaircir et, au besoin, les justifier, en abordant maintenant l'examen de quelques-unes des applications qu'ils me semblent comporter.

Je voudrais d'abord m'expliquer sur l'étendue de la dette sociale qui pèse sur chacun des associés vis-à-vis de l'ensemble des autres. Nous verrons ensuite par quels moyens l'exécution de cette dette peut être assurée et dans quelle mesure elle peut être sanctionnée sans qu'il soit porté atteinte à la liberté des individus.

Il y a, dans toute société, un certain nombre de charges communes qui doivent être forcément supportées par tous les membres de la société, sans exception. Ce sont celles qui ont pour but d'assurer la conservation de la société elle-même, soit contre ses ennemis extérieurs, soit, à l'intérieur, contre les tentatives de désagrégation et de désordre qui pourraient se produire. Elles se traduisent par des dépenses de guerre, de justice, de police, d'administration générale des biens et des intérêts communs auxquelles personne ne peut avoir l'idée de se soustraire dans une société humaine civilisée. Il ne s'agit pas ici d'un risque particulier à tel ou tel des associés, mais d'un risque général pour l'ensemble des associés ; il y a, par conséquent, identité entre l'intérêt commun et l'intérêt particulier de chacun des associés. Mais à quoi bon insister sur ce point ? Tout le monde est d'accord.

De même qu'il y a des risques sociaux communs, il y a des avantages sociaux également communs. Je veux parler notamment de tout ce qui constitue le trésor intellectuel et moral de l'humanité dans une société déterminée, à un moment quelconque de son développement.

Les idées se communiquent sans que personne s'enrichisse ou s'appauvrisse en les communiquant. Il nous est à peu près impossible d'en connaître l'auteur, le véritable inventeur. Ont-elles, même à l'origine, un créateur bien certain ? Il est permis d'en douter. En tous cas, elles ne peuvent être l'objet d'aucune appropriation personnelle,

Que résulte-t-il de là ? C'est que ce trésor doit être accessible à tous les associés et qu'il est impossible qu'il soit particulièrement retenu par quelques-uns. Ceux qui chercheraient à le garder d'une façon exclusive, en tout ou en partie, commettraient un véritable détournement. Mais il ne suffit pas d'affirmer que tout homme doit avoir accès à l'ensemble des trésors intellectuels et moraux de l'humanité, il faut que cet accès soit pratiquement assuré. C'est là, me semble-t-il, une des applications les plus nécessaires des idées générales que j'ai développées jusqu'ici.

La communication des idées se fait par l'enseignement. L'enseignement des vérités définitivement acquises, soit dans l'ordre scientifique, soit dans l'ordre moral, doit donc être donné à tous les hommes indistinctement. Il est inadmissible qu'un individu capable de recevoir ces vérités en soit privé par des obstacles dûs au fait des autres hommes. Il y aura naturellement entre les hommes des inégalités d'aptitudes. Les uns sont intelligents, les autres ne le sont pas. Les uns pourront s'élever dans les connaissances jusqu'au plus haut degré ; les autres ne dépasseront jamais les degrés inférieurs de l'échelle ; c'est l'affaire de la nature et nous n'y pouvons rien.

Ce qui importe, c'est que la seule cause d'arrêt, pour chacun des associés, soit son inaptitude naturelle.

C'est pourquoi je n'hésite pas à dire que, dans une société bien organisée, l'enseignement ne doit pas être seulement gratuit au degré primaire, il doit l'être aussi au degré secondaire et au degré supérieur. Il faut que la seule cause qui puisse écarter les enfants ou les jeunes hommes des études supérieures soit leur inaptitude et non le prix de l'enseignement. La gratuité de l'enseignement à tous les degrés est une des conséquences premières de la solidarité sociale. Mais on doit aller plus loin encore dans cette voie. Ce n'est pas seulement durant l'enfance qu'on apprend ; ce n'est pas seulement à l'âge scolaire qu'on forme son esprit, qu'on développe sa conscience; on s'instruit et on *s'élève* toute sa vie, et il faut qu'à tout âge l'individu dispose d'un loisir suffisant pour pouvoir compléter aisément cette éducation de soi-même sans laquelle on ne peut parvenir au développement intégral de ses facultés.

II

Nous touchons ici à un autre problème qui paraît fort éloigné du problème de l'éducation, mais qui s'en rapproche beaucoup à mes yeux, c'est le problème de la limitation des heures de travail. Ce problème est étudié le plus souvent au point de vue purement économique, au point de vue des besoins de l'industrie en général ou de telle ou telle industrie

particulière. Je n'ai pas la prétention de l'examiner et de le résoudre à ce point de vue. Je me borne à dire qu'au point de vue des nécessités de la formation et de la culture de l'esprit, il n'y a qu'une solution possible : la limitation des heures de travail.

Limiter les heures de travail c'est réserver une certaine part de la vie de chacun des associés pour l'achèvement de son instruction et de son éducation personnelle. C'est plus encore, c'est rendre possible sa vie morale. En effet, tant que l'homme est appliqué à son travail matériel de l'usine et de l'atelier, il ne vit pas de la vie morale proprement dite ; il ne jouit pas de la liberté de son esprit, de ses sentiments et de son cœur. Il faut qu'au sortir de l'atelier il ait le temps de vivre au milieu de ceux qu'il aime, de partager leur vie, de se perfectionner et de les perfectionner dans la vérité et dans le bien. Il est donc nécessaire, sans quoi il y a une injustice véritable, que l'organisation sociale lui permette d'en avoir le loisir.

Je sais bien que la solution que j'indique est rendue difficile par les dommages que la concurrence étrangère pourrait causer aux industries du pays qui l'adopterait. Mais ce sont là des difficultés essentiellement contingentes ; elles ne sont certainement pas insurmontables et elles ne doivent pas nous cacher l'idéal dont la réalisation est si désirable.

N'y a-t-il pas, d'ailleurs, des pays qui ont déjà résolu la question ? Une intéressante étude de M. Albert Métin nous apprend que l'Australie a déjà réussi à limiter les heures de travail, même sans l'intervention de la loi, par une série d'accords établis entre

les syndicats patronaux et les syndicats ouvriers. Il est permis d'espérer que d'autres pays seront encouragés par cet exemple et, se décidant enfin à aborder le problème dans son ensemble, lui donneront la solution qu'exige la justice.

III

Des biens intellectuels et moraux qui échappent à toute appropriation passons aux biens matériels, à ceux qui existent en quantité toujours limitée, qui se diminuent par le partage, se détruisent par la consommation et sont éminemment susceptibles d'appropriation privée.

Nous supposerons un individu qui travaille et qui tire de son travail le salaire qui le fait vivre. La société ne peut pas garantir à chacun de ses membres l'égalité du salaire. Cette égalité n'est ni désirable, ni possible. Mais il y a un minimum d'existence, la vie elle-même, que la société doit d'abord assurer à chacun de ses membres. On a eu raison de dire qu'il n'est pas tolérable qu'un homme meure de faim à côté du superflu des autres hommes. Le secours de la force commune est dû, pour garantir le minimum de l'existence, à tout associé, qui se trouve, d'une façon permanente, par suite de son âge ou de ses infirmités, dans l'impossibilité physique ou intellectuelle de se conserver par ses seules forces. Il est dû aussi à tout associé rendu temporairement incapable de se suffire, soit par la maladie, soit par les

accidents du travail, soit par le chômage forcé. Ce sont là des risques sociaux dont la charge doit être, en partie, tout au moins, supportée par la collectivité et auxquels doit s'appliquer naturellement la mutualisation.

Je me garderai d'entrer dans le détail de la théorie d'une législation de l'Assistance et de la Prévoyance sociales. Je tiens seulement à en bien affirmer les principes généraux en disant que l'assistance est un devoir social et que chacun des associés doit être prêt à contribuer, pour sa part, à l'accomplissement de ce devoir.

Ce n'est pas tout. La vie une fois assurée dans la mesure où matériellement il est possible de l'assurer, il faut encore que chaque associé puisse exercer son activité de manière à utiliser pleinement ses aptitudes naturelles.

C'est ici qu'il convient de se rappeler et la nature du quasi-contrat qui unit les hommes en société et les règles nécessaires de l'interprétation de ce quasi-contrat. Ces règles ne diffèrent pas de celles qui président à l'interprétation des contrats. Il s'agit, pour bien fixer les droits et les obligations qui en dérivent, de rechercher et de découvrir la volonté des contractants. Dans un quasi-contrat d'association comme dans un contrat d'association, il est assez facile d'apercevoir les considérations principales qui ont pu déterminer les associés à devenir ou à rester associés. Ce qui les a déterminés, c'est l'espoir d'une certaine équivalence dans la situation sociale de chacun, d'une mise en commun de certains ris-

ques et de certains avantages ; c'est l'espoir de trouver dans le libre développement de leur activité le moyen de s'élever et de conquérir leur part de bien-être ; c'est l'espoir de voir disparaître, au moins, toutes les inégalités arbitrairement et artificiellement ajoutées par les hommes aux inégalités de la nature.

Ceci nous conduit à diverses propositions qu'il serait bien désirable de pouvoir placer au-dessus de toute discussion.

Tout privilège au profit d'un ou de plusieurs associés, toute distinction de classes et de castes sont absolument inadmissibles. Inadmissible également tout obstacle légal à la liberté de la pensée et de la conscience de l'un des associés.

Les charges diverses nées de l'association doivent être réparties entre tous les associés. Tout système qui a pour effet de soustraire arbitrairement certaines catégories de citoyens à leur part dans les charges communes est donc nécessairement condamné.

Je conclurai de là, pour toucher en passant à une question qui semble relever plutôt du point de vue économique que du point de vue social et pour montrer quelles applications très variées peut recevoir la doctrine que je vous soumets, je conclurai qu'il faut repousser aussi tout système établissant une situation privilégiée au profit d'une catégorie particulière de producteurs et obligeant les autres à leur payer une sorte de contribution. Que si certaines industries paraissent indispensables à la société et ne peuvent

subsister qu'au prix d'une protection spéciale, on ne pourra leur accorder cette protection qu'à titre exceptionnel et à la condition qu'il soit bien démontré qu'elle est destinée à servir l'intérêt général et non celui de tel ou tel groupe de particuliers.

Il ne saurait être question de monopoles dans une Société organisée suivant les principes que je développe devant vous. Ils doivent être rigoureusement interdits. Cependant, il arrive parfois que la nature des choses ou les nécessités complexes de la civilisation en rendent quelques-uns inévitables en fait ; en ce cas, il faut qu'ils soient exclusivement exploités au profit de la collectivité et non au profit d'un ou de plusieurs particuliers. Les grands trusts qui se forment si fréquemment aux États-Unis accaparent d'une façon abusive certaines denrées de première nécessité. Il y a, de leur part, rupture formelle du lien juridique qui les unit aux autres membres de la société. Il serait juste que leurs agissements fussent sévèrement réprimés.

IV

Notre doctrine serait incomplète si, après avoir essayé de définir les obligations nouvelles que j'impose aux individus en vue d'établir et de faire fonctionner une organisation sociale équitable, je ne disais un mot de la sanction de ces obligations.

Un associé a-t-il le droit de refuser de supporter sa part des charges sociales que nous lui avons assi-

gnées ? Je ne le crois pas. S'il refuse, il doit y avoir une sanction. Mais laquelle ?

Faudra-t-il, pour instituer cette sanction, recourir à une extension des droits de l'État ? Allons-nous, pour contraindre les individus à s'acquitter de dettes sociales nouvelles, donner, sur eux, à l'État un pouvoir nouveau ? Allons-nous grossir encore cette autorité de l'État dont la puissance sur chacun de nous paraît excessive à beaucoup ?

Je ferai remarquer que jusqu'ici, ni aujourd'hui, ni dans nos précédents entretiens, je n'ai jamais prononcé le mot « État ». Et si je ne l'ai pas prononcé, c'est que je n'en ai pas senti le besoin. Il ne s'agit pas, en effet, pour moi, de marquer les droits d'un être supérieur et extérieur à nous qui serait l'État, de placer cet être en face des individus et de déterminer les rapports qui existeraient entre eux et lui. Je désire purement et simplement définir les rapports existant entre des êtres réels. Or il n'y a pas d'autres êtres réels que les hommes. L'État est une organisation que les hommes associés ont établie parmi eux pour s'assurer la garantie de certains de leurs droits et pour pouvoir exiger l'acquittement de certains devoirs. Il n'y a que les hommes qui soient des êtres vivants, pensants, conscients. Par conséquent, le rapport que je cherche à dégager est un rapport entre les hommes, entre les associés eux-mêmes, et c'est de l'analyse des conditions du contrat régulièrement formé entre eux que je fais découler et l'idée générale de ce rapport et les applications qu'elle comporte.

Si, comme je le crois vrai, la mise en commun ou la mutualisation des charges que j'ai énumérées figure incontestablement au nombre des conditions sans lesquelles un associé n'aurait pas consenti à l'association ou sans lesquelles il ne consentirait pas à y demeurer pacifiquement et volontairement, il s'ensuit que tout associé qui refuse de remplir une des charges sociales qui lui incombent viole la loi du contrat. Il peut, s'il trouve ces charges excessives, sortir de la société. Nul n'a le droit de l'y retenir. Mais s'il persiste à y rester, il ne peut le faire en dehors des conditions fondamentales de l'accord qui a réuni tous les hommes. Les autres contractants ont naturellement le droit d'exercer sur lui la sanction sociale, c'est-à-dire de le contraindre à l'acquittement de ses obligations, en exigeant de lui sa part contributive à l'ensemble des charges sociales.

Telle est ma réponse sur la question de sanction. Et je ne crois pas aboutir ainsi à une extension des droits de l'État. Tant s'en faut. Tout le monde admet aujourd'hui que le progrès de la civilisation peut se mesurer à l'étendue du domaine des contrats. Plus grand est le nombre d'objets réglés par le libre consentement échangé entre les hommes et non par un acte supérieur de l'autorité publique, plus haute est la civilisation. Hé ! bien, dans la théorie que je défends, je m'efforce d'étendre aussi loin que possible le domaine des contrats en faisant de la volonté des parties la source et le point d'appui des arrangements qui doivent garantir leurs droits et leurs devoirs ré-

ciproques. Comment étendrais-je le rôle de l'État? Je le restreins, au contraire, en lui donnant un caractère strictement judiciaire, c'est-à-dire en le réduisant à l'interprétation et à la garantie des contrats librement consentis.

Tel est mon sentiment très net et très formel sur la nécessité et sur la légitimité d'une sanction, sur son caractère. Je voudrais essayer de dire brièvement comment elle pourra être assurée.

Il me semble qu'elle devra se manifester par une contribution obligatoire de tous les associés aux dépenses inévitables entraînées par le fonctionnement des institutions qui servent à la conservation même de la société, à la garantie des droits individuels et à l'accomplissement des devoirs de solidarité.

Ce n'est donc qu'une question d'impôt, me dira-t-on, et peut-être ajoutera-t-on que je risque d'aboutir à une notion dangereuse de l'impôt, à la notion qui tend à en faire un instrument de nivellement entre les hommes.

Sans doute, il y a là une question d'impôt. On ne peut guère en être surpris, puisque toute intervention de la collectivité suppose forcément des dépenses et que, par conséquent, toute réforme tendant à modifier cette intervention doit se répercuter sur les impôts. Mais l'impôt de nivellement est très loin de ma pensée. J'ai dit et répété assez souvent que je ne prétends point niveler les conditions. Je me borne à réclamer la suppression de l'inégalité et de l'injustice en tant qu'elles sont l'œuvre des hommes eux-mêmes. Les inégalités fatales de la nature suffiront toujours

à rendre impossible le nivellement que certains redoutent. Je demanderai donc à l'impôt exactement ce qui sera nécessaire pour la réparation des injustices provenant du fait de l'homme et pour l'acquittement des obligations essentielles qui découlent pour chacun de nous de la solidarité sociale.

Suivant la définition la plus ordinaire et, en quelque sorte, classique, l'impôt est la contribution aux dépenses communes ; et les dépenses communes sont celles qu'exige la défense des intérêts communs de la société.

Quel est, après celui de la défense extérieure, le premier intérêt commun d'une société digne de ce nom ?

C'est le maintien de la paix entre ses membres. Et la condition du maintien de la paix, c'est l'établissement de la justice entre eux. C'est pourquoi il me paraît tout à fait légitime d'appliquer la contribution publique à l'établissement de la justice.

Je n'ai ni le temps ni le désir de vous présenter, même très incidemment, la théorie de l'impôt. Je rappellerai seulement l'idée très générale qui me paraît devoir dominer cette théorie.

L'usage que font les hommes et le profit qu'ils tirent de l'ensemble de l'outillage social n'est pas proportionnel à leur fortune. Celui qui, sans avances et sans instruction préalablement acquise, réduit à la seule force de ses bras, se met au travail et tente la fortune, est dans une condition bien inférieure, pour bénéficier de l'outillage social, à celle de l'homme qui possède déjà un capital intellectuel et matériel

considérable. Il y a comme *une progression* dans le profit que nous tirons de l'outillage social, à mesure que nous disposons de moyens d'action plus forts et plus variés. Il est donc équitable de trouver un système de contributions *qui tienne compte de cette progression en y proportionnant* la charge de chacun. Il est nécessaire et juste, d'une part, que beaucoup d'hommes, réduits au minimum des moyens d'action pour l'emploi et le développement de leur activité, soient déchargés de la contribution générale et, d'autre part, que d'autres soient appelés à supporter une charge plus lourde par l'application d'une progression à déterminer.

Cette progression nous fournira-t-elle un supplément de recettes suffisant, non seulement pour compenser le dégrèvement des plus pauvres dans la mesure où il est souhaitable, mais pour faire face aux dépenses nouvelles que doit forcément entraîner l'organisation complète des institutions de solidarité sociale ? Ce n'est pas probable. Mais il n'est pas interdit de chercher ailleurs les ressources dont on aura besoin.

Il y a tout d'abord, dans les budgets des grands États, des dépenses héritées du passé et dont la diminution doit être énergiquement poursuivie. La centralisation excessive d'un pays comme le nôtre comporte bien des frais inutiles qu'une réduction des cadres administratifs permettra de diminuer. L'accroissement des pensions civiles des fonctionnaires appelle une réforme profonde : il n'y a pas de raison pour que, dans le système général des retraites des

travailleurs, l'État fasse une situation privilégiée à ceux qui trouvent déjà, à son service, une sécurité de carrière que les employés du commerce et de l'industrie ne connaissent pas. La charge exorbitante de la dette perpétuelle doit être progressivement diminuée par un amortissement méthodique. Enfin, il n'est pas possible de douter que l'excès même des charges militaires qui pèsent sur tous les pays de l'Europe ne les amène à chercher dans des conditions moins onéreuses le moyen d'assurer la défense de leurs droits et l'équilibre de leurs intérêts.

Il est enfin des ressources qu'une administration financière habile et pénétrée du sentiment de la justice saura trouver assez aisément.

C'est ainsi qu'on peut se demander s'il n'y a pas lieu à un prélèvement au profit de la collectivité dans tous les cas, et ils sont relativement nombreux, où des mesures d'intérêt général et des actes de l'autorité publique sont venus procurer au patrimoine de certains particuliers une plus-value considérable, sans avoir, d'ailleurs, causé à d'autres le moindre dommage. La valeur de la propriété foncière ne s'accroît pas seulement dans nos vieilles sociétés à population dense et à civilisation compliquée par le travail du propriétaire. Elle s'accroît et parfois très sensiblement par des circonstances tout à fait étrangères à ce travail et qui sont, le plus souvent, le résultat de l'effort de de la collectivité. Dans les villes, une bonne part de la plus-value de la propriété foncière est une plus-value sociale. Pourquoi cette plus-value ne serait-elle pas réservée à la collectivité tout entière? M. Fouil-

lée, dans son livre, *La Propriété sociale et la démocratie*, a montré comment cela pourrait se faire, sans atteinte à la liberté et à la propriété individuelles, par des acquisitions bien conduites ayant pour but d'étendre la propriété foncière communale et de faire bénéficier l'ensemble des contribuables des plus-values que les opérations des travaux publics déterminent dans les quartiers neufs des villes en voie d'accroissement. Je signale à votre étude les développements que M. Fouillée, dans son livre si suggestif, et que de purs économistes, comme M. P. Leroy Beaulieu, ont donnés à l'étude de cette question si neuve et si intéressante.

Messieurs, l'heure me presse et je suis obligé de conclure. Je n'ai pu indiquer que bien sommairement, et par quelques exemples, les conditions générales du véritable contrat de mutualité sociale qui me paraît être le lien d'une société équitable.

Né du fait de la solidarité sans justice, ce contrat transforme le fait en droit par l'intervention de l'instrument de justice réparatrice, la mutualité. La solidarité de fait aboutit à la solidarité volontaire conditionnellement consentie, et la liberté individuelle, ainsi rachetée, prend en toute justice son entier développement. Je n'aperçois pas d'autre moyen de concilier les deux nécessités de l'évolution — la liberté, source de tout progrès, et la justice, source de tout ordre et de toute paix.

Au delà des obligations sociales dont nous avons déterminé l'étendue et les sanctions nécessaires, c'est encore l'association, l'union des volontés qui demeure

désirable. Mais elle est désormais toute volontaire. La loi ne peut intervenir que pour faciliter, non pour imposer cette association. Syndicats, organisation du travail collectif, associations équitables du capital, du travail manuel et du travail intellectuel, coopérations de toute nature, de production, de consommation, de crédit, etc. : tout cela c'est l'union pour la vie, et la loi doit donner toute liberté pour réaliser cette union. Mais c'est à *l'éducation* et non à la loi, qu'il appartient d'y pousser les hommes.

L'éducation ! Comme le disait Michelet, c'est le premier et le dernier mot de la politique. Ce sera le dernier mot de ces conférences.

Et par l'éducation, nous entendons nettement *l'éducation sociale*, c'est-à-dire celle qui a pour but *d'élever* les hommes à la notion du devoir social, de créer en eux cet état d'esprit où ils comprendraient que tout acte *social*, c'est-à-dire tout acte de mutualité et de solidarité, est un acte de moralité supérieure, où ils apprendraient à se sentir et à se vouloir non comme des êtres isolés, mais comme des associés unis par le lien de justice réciproque, où ils voudront vivre librement de cette vie sociale, qui est la forme supérieure de la vie, et le terme de l'évolution humaine, parce que seule elle donne à la fois à l'individu la pleine disposition de sa liberté et la pleine satisfaction de sa conscience.

Je remercie sincèrement l'École de Morale de m'avoir donné l'occasion d'exposer devant vous quelques-unes de mes idées sur des questions si

pressantes à mes yeux que tout homme de bonne foi me semble tenu d'apporter sa contribution personnelle à leur discussion.

Je serais heureux si nos entretiens avaient pu servir à rendre plus évidente la nécessité d'un effort commun entre les esprits éclairés et libres en vue de hâter l'heure où se dégagera cette *conscience commune* de l'humanité civilisée, qui seule conciliera définitivement la justice et la liberté.

Séance du 11 décembre 1901.

DISCUSSION

M. Croiset, président, rappelle qu'à la précédente conférence il avait prié les auditeurs qui désiraient présenter des objections de vouloir bien faire parvenir à M. Léon Bourgeois une indication manuscrite des points qu'ils se proposaient de traiter. Plusieurs lettres sont parvenues, dont quelques-unes, malgré l'intérêt qu'elles présentent, ont un caractère de généralité trop marqué pour que la discussion en puisse utilement être abordée. Les autres ont été classées selon un ordre méthodique et leurs auteurs pourront les développer oralement.

M. le Dr Papillault. — Dans la première séance de discussion, j'avais essayé de montrer par où je me sépare de M. Léon Bourgeois. Je voudrais aujourd'hui marquer plus nettement le point sur lequel il me paraît essentiel d'insister. Dans l'exposition de M. Léon Bourgeois il est possible de distinguer trois parties très nettes. Il est parti de la constatation et de l'analyse des faits de solidarité naturelle ; il a abouti à un système de conclusions pratiques qui peut et doit réunir tous les suffrages. Mais pour opérer le passage de la solidarité naturelle à ces conclusions,

il a introduit le concept de justice. Et à ce moment des appels lui ont été faits, du côté des métaphysiciens, qui voulaient l'attirer à eux et lui imposer leurs arguments. Il me semble que là est le danger. Ces conclusions, auxquelles je me rallie, il faut y arriver scientifiquement : c'est le seul moyen de leur donner toute leur force et toute leur valeur. Un système politique peut s'appuyer sur une religion, parce que les religions ont profité de l'expérience accumulée des siècles, parce qu'elles ont évolué sous l'influence de causes sociales, parce qu'elles ont une portée pratique. Mais on ne peut rien fonder sur la métaphysique ; elle est abstraite, vide, et partant stérilisante. Pour qui ne veut pas recourir à la religion, il ne reste qu'à s'appuyer sur la science. C'est ce que je voudrais faire.

Il n'y a pas d'opposition entre la solidarité naturelle et la justice : voilà le point capital sur lequel il convient d'insister. La justice a son origine dans la nature. L'évolution organique devient consciente chez l'homme, mais ne change pas pour cela d'essence. Seulement l'homme, devenu capable de comprendre et de prévoir, est capable par là même d'établir dans la société une justice plus exacte, plus rapide et plus douce que la justice naturelle, mais non pas différente de celle-ci. L'une comme l'autre ont pour règle et pour fin de favoriser le développement physique et intellectuel de l'individu, d'empêcher sa dégénérescence, de favoriser le succès des meilleurs. Dans la société humaine, il s'agit seulement d'y arriver par une justice non plus incon-

sciente et nécessaire, mais réfléchie et consentie. La société est une coopération d'un nombre prodigieux d'activités individuelles dont il faut harmoniser les efforts en vue d'une production plus intense et d'un moindre gaspillage de forces. Avec cette solidarité sociale, qui n'est que le prolongement et le perfectionnement de la solidarité naturelle, on peut organiser les sociétés.

En s'appuyant sur ces principes, on pourra dire aux économistes : vous attendez le progrès de l'individu seul et de la libre concurrence des activités ; vous retardez ainsi l'évolution. On pourra dire aux socialistes : vous voulez aller trop vite et vous vous engagez dans une fausse direction, parce que vous êtes imprégnés des idées de Hegel, parce que vous êtes absorbés par l'idée de l'absolu. Vous ne songez pas que votre organisation coopérative s'adresse à des êtres intelligents qui ont besoin de comprendre pour accepter et pour agir. Vous ne pouvez imposer un système avant qu'il ne soit admis. Vous faites abstraction des mobiles d'action qui poussent les individus : ce sont les désirs, les besoins, et ils donnent naissance à la concurrence. Mais en tenant compte de l'évolution des faits, on s'aperçoit que ces désirs eux-mêmes peuvent varier, grâce à l'éducation sociale. Nous sommes les adversaires des économistes parce qu'ils font appel aux pires mobiles, et que ces mobiles il s'agit précisément de les modifier. Nous n'avons pas d'hostilité à l'égard des socialistes ; nous leur adressons un appel pour faire de concert l'éducation sociale. — Et c'est ainsi que, sans aucun principe

métaphysique, par la seule connaissance scientifique de la nature et de l'homme, il est possible de fonder une politique pratique également éloignée de toutes les théories absolues et par là même incomplètes.

M. Léon Bourgeois. — M. le Dr Papillault l'a remarqué, et je tiens à le noter à nouveau, il y a accord entre nous et sur le point de départ et sur le point d'arrivée. C'est seulement en route que nous nous séparons, parce qu'il craint que je ne cède aux appels de la sirène métaphysique. J'ai cependant à plusieurs reprises insisté sur ce point que j'ai désiré avant tout ne pas surcharger cette exposition de discussions métaphysiques, ne faire en aucune mesure appel à des raisons métaphysiques. J'ai constaté qu'il y a une idée de justice ; je n'ai pas voulu rechercher si elle correspondait à un idéal objectif, ou si elle était le résultat d'une lente élaboration, et quelles étaient la nature et les lois de cette formation. D'où qu'elle vienne, et d'où qu'elle dérive, elle existe ; cela me suffit. Je constate la conscience, à titre de donnée. Les idées, a-t-on dit justement, sont des faits ; je retiens ce fait : l'idée même de justice.

D'autre part, j'observe que la nature ne se préoccupe pas de la justice ; mais les hommes s'en préoccupent, ne peuvent s'en passer. Il n'y a pas de société stable, pas de paix, pas de progrès, là où la justice n'est pas le but. Quand elle est violée il y a conflit, guerre, révolution. L'équilibre nécessaire au maintien, au développement régulier des sociétés

humaines ne peut résulter que de la satisfaction accordée à ce besoin de justice.

Telle est ma double thèse et il me suffit de m'y tenir. Je n'ai nullement besoin de rechercher quelles sont les causes premières de l'idée de justice, de savoir si elle se fonde dans l'absolu ou n'est qu'une conséquence tirée des faits. Je n'ai pas à prendre parti, ici, sur ce point. Et puisqu'aussi bien, les résultats, quelque théorie qu'on adopte à cet égard, sont les mêmes, puisque ce besoin de justice est indispensable, puisqu'il est un fait incontestable, n'est-il pas légitime d'en partir comme d'une donnée positive pour considérer comme le véritable problème à résoudre celui-ci : comment réaliser eette fin, par quelles transformations rapprocher sans cesse la société de la plus parfaite justice ?

M. Malapert. — Les observations que je désire présenter portent sur les principes qui nous ont été exposés, autant et plus que sur les conséquences qu'on en a tirées. Elles sont, de plus, exclusivement critiques. Je n'ai ni un système à opposer à votre système, ni même un programme électoral à développer.

En écoutant M. Léon Bourgeois j'ai éprouvé une impression très nette que je demande tout d'abord la permission d'exprimer. Lorsque, dans une chaleureuse et éloquente improvisation, il nous montrait comment chacun de nos actes, chacune de nos paroles, tout ce que nous faisons et tout ce que nous sommes, présuppose une séculaire élaboration, ré-

sulte de la collaboration de générations sans nombre, je me suis senti comme accablé sous le poids de ma dette sociale, et j'ai désespéré de pouvoir en jamais acquitter la millième partie. A huitaine, j'ai été soulagé ; ma libération ne m'a plus paru impossible ; ma dette m'a semblé s'alléger, se volatiliser, et surtout se transformer étrangement.

Y avait-il là une simple illusion subjective tenant à une insuffisante initiation à la théorie solidariste? En me posant cette question, j'ai cru m'apercevoir que la doctrine qui nous a été exposée comporte plusieurs thèses qui se succèdent et se remplacent sans peut-être se concilier. Je les réduirai à trois: théorie de la dette sociale, théorie de la location de l'outillage social, théorie du contrat de justice. Chacune soulève ses difficultés propres, que je voudrais indiquer brièvement.

En ce qui concerne la première, je me demande tout d'abord s'il est bien légitime d'employer ici le terme juridique de *dette*. Il y a dette quand un service a été consenti sous la condition explicite ou implicite d'une certaine réciprocité. Or je ne trouve rien de tel. L'homme des cavernes a taillé et poli la pierre pour son usage et non pour m'être utile. Je consens à être reconnaissant au premier gorille, mon aïeul, qui mérita le nom d'anthropopithèque ; je ne vois vraiment pas en quel sens je suis à proprement parler son débiteur. — Cette dette, au surplus, envers qui l'aurais-je contractée? Envers la nature, la loi d'évolution, beaucoup plus qu'envers les hommes ; en tout cas, envers les générations passées,

et « nous n'inventons rien qui les fasse renaître ». Je suis débiteur d'un créancier mort sans héritiers ; car où sont les ayants droit de l'inventeur de la charrue ou du langage ? — Et puis, qui doit ? Nous sommes tous également débiteurs. Seulement il en est de plus insolvables, qui sont les plus malheureux, ceux qui trouvent trop lourd leur héritage de douleur et de misère, pour qui il serait cruel de parler de dette envers la société, au sujet desquels il faut parler plutôt du *devoir* qu'a la société de panser les plaies de ses propres victimes. Ceux-là donc il en faudra faire des créanciers. — Mais comment établir que je sois tenu de payer à mon voisin la dette que je n'ai pas contractée envers lui, qu'il a, en somme, quoique dans une mesure moindre si l'on veut, contractée comme moi envers tous les morts ? — Enfin comment fixer la dette et la créance de chacun, si tous nous sommes placés réciproquement dans la situation de débiteurs-créanciers ? Voici un homme qui a hérité cent mille francs et une maladie mentale : établissez son compte.

Si je ne m'abuse, c'est pour échapper à tant de difficultés et d'obscurités, c'est surtout pour établir que certains sont débiteurs et certains créanciers, qu'on transforme la théorie de la dette sociale en celle de la location de l'outillage social. Celle-ci est très claire, très précise, au moins théoriquement, et la voici : chacun n'a droit qu'au produit de son travail, et, quoi qu'il fasse, il utilise un énorme outillage qu'il n'a pas créé, qui est d'origine sociale, dont il ne peut être qu'usufruitier à titre onéreux, de telle

sorte qu'il doit payer d'autant plus qu'il tire de cet outillage de plus gros bénéfices. Seulement il est impossible de s'arrêter là. Ce n'est pas débiteur qu'il faut dire, c'est usurpateur ; nul n'a le droit de confisquer une partie de la propriété commune et d'en exclure autrui. Ce qui est d'origine sociale est inappropriable individuellement et doit demeurer indivis. Or ce qui est d'origine sociale, c'est tout capital, c'est tout instrument de travail : tout cela doit être socialisé. Et nous voilà conduits au collectivisme. Mais le collectivisme vous apparaît, et je le crois aussi, comme aboutissant, d'une part, à un énorme abaissement de l'activité économique (ce dont on pourrait prendre son parti, si la chose avait lieu sur toute la terre en même temps), et, d'autre part, à l'oppression, à la destruction de la liberté et de la personnalité (ce dont on ne saurait se consoler). Votre théorie vous mène logiquement, fatalement au collectivisme, et du collectivisme vous ne voulez pas. Voilà comment M. Renard et vous, vous vous croyez d'accord en partie ; en réalité vous allez en des sens opposés, et vous ne vous entendez, j'en ai peur, que sur un malentendu.

Comment donc échapper au collectivisme ? Car c'est d'y échapper que maintenant il s'agit. — Par la théorie du contrat de justice. Les hommes forment une société de fait où subsistent mille injustices ; ils doivent vouloir réaliser une société de droit où règne la justice. C'est l'objet du contrat par lequel les individus se promettent de se respecter mutuellement dans leurs droits et leurs libertés, et se garantissent

réciproquement les conditions sans lesquelles chacun ne posséderait pas réellement ses droits et ne jouirait pas effectivement de sa liberté. Cette théorie, si on la prend dans toute sa pureté philosophique, c'est le haut individualisme de Kant et de M. Renouvier. Vous aboutissez à la formule même de ce dernier : « L'idée-mère de la société des êtres raisonnables consiste en ce que chacun est une fin pour lui-même et doit posséder les moyens de cette fin, par l'aide d'autrui s'il est besoin et s'il est possible. » Les conséquences que cela enveloppe, je n'ai pas à les déduire en ce moment ; je pense qu'elles contiennent, complètent et précisent celles auxquelles nous convie la doctrine solidariste. — Seulement à cette conception se mêlent des éléments empruntés aux autres thèses, et je crains qu'il n'en résulte des indécisions et des confusions graves. Ce contrat de justice, on nous le décrit sous la forme d'une mutualisation des risques. C'est un contrat d'assurance et de prévoyance. Je paie ma prime, pour me garantir en garantissant mes co-associés. Ce n'est plus là la dette sociale dont on m'avait parlé antérieurement. Je dois ma cotisation si je fais partie de la société d'assurance. Aussi allez-vous jusqu'à consentir à ce que celui qui la trouverait trop élevée sorte de la société ; votre théorie semble autoriser l'individu à se faire le déserteur de l'ordre social. C'est qu'aussi bien, on ne me montre pas qu'il y ait là un *devoir*. On me parle de mon intérêt, on me montre que je cours des risques et qu'il est sage de me garantir contre eux ; on me montre l'association faisant la force de l'hu-

manité et on me dit : associez-vous. Mais comment serais-je tenu d'étendre ces institutions de prévoyance, si je me sens personnellement assez garanti ? Pourquoi, d'un autre côté, ne pas faire pénétrer l'association partout ? Pourquoi est-elle obligatoire ici, et non pas là ? Est-ce seulement les risques qu'il faut mutualiser, n'est-ce pas encore et surtout les profits ? Au nom de quel principe m'*imposer* cette coopération restreinte, et *ne pas m'imposer* la coopération intégrale, la coopération de production et de distribution ?

Voilà pourquoi la doctrine solidariste me semble un peu confuse, et les conséquences pratiques qu'on en tire beaucoup trop imprécises. J'ai déjà trop abusé de la parole pour m'étendre sur ces nouvelles considérations. Je ne retiendrai donc qu'un seul point. La grosse question, on nous l'a nettement montré, c'est de savoir jusqu'où va le droit de l'État. On nous a dit : la thèse solidariste, bien loin de l'étendre, restreint l'intervention de l'État, fait rentrer le droit public dans le droit privé, l'autorité publique n'ayant qu'à sanctionner les contrats, à imposer l'exécution de leurs clauses. Mais entendons-nous. Il s'agit, en l'espèce, d'un quasi-contrat dont les clauses n'ont pas seulement à être sanctionnées, mais encore à être interprétées. L'État aura donc à se demander ce qu'ont pu vouloir les quasi-contractants. On nous dit : ils ont *dû* vouloir, en justice, se garantir à chacun le libre exercice de leurs droits. Mais que répondre à ceux qui viendront dire : ce que nous voulons, ce n'est pas votre justice à la fois

idéale et incomplète, cette libre expansion de la personnalité intellectuelle et morale ; ce que nous voulons c'est le bonheur, c'est la jouissance des biens matériels, et la seule justice qui nous intéresse, c'est celle qui accorde à tous une jouissance égale ? Que répondre à l'État, au cas où il viendrait à interpréter de la sorte la volonté des contractants ?

M. Léon Bourgeois. — La critique qui vient d'être exposée consiste à dire : la théorie solidariste est complexe, analysons-la et nous verrons qu'elle est construite au nom de trois principes différents, dette sociale, location de l'outillage social, contrat de justice, dont chacun soulève des objections et qui sont inconciliables, contradictoires entre eux. Il me faut donc reprendre chacune de ces théories et montrer comment elles s'enchaînent, se déduisent l'une de l'autre et se complètent mutuellement.

Au sujet de la dette sociale, M. Malapert conteste que ce soit une dette, au sens juridique du terme, il demande envers qui, par qui elle a été contractée, à qui elle est due, à qui elle doit être payée, comment on en pourra fixer la quotité. — Et d'abord, ce ne serait pas une dette, parce que, pour qu'il y ait dette, il faut qu'il y ait service consenti et accepté. Mais cela n'est nullement nécessaire en fait. Il ne s'agit pas ici d'un contrat, mais d'un quasi-contrat. Les hommes se trouvent dans la situation de quasi-contractants, obligés les uns envers les autres en raison de l'interdépendance des faits économiques et sociaux, en raison de la volonté qu'ils auraient eue s'il y avait

eu contrat. C'est là une situation qui n'a rien que d'ordinaire dans notre droit civil. A chaque instant on peut être engagé par le fait d'un tiers ; à chaque instant on peut être débiteur d'une ou plusieurs personnes, sans qu'ait eu lieu cette volonté expresse de rendre et de recevoir un service sous la condition de la réciprocité, par le fait seul de la complexité des relations d'intérêt dans lesquelles se trouvent engagés, bon gré mal gré, les individus en présence. Une infinité de causes que notre volonté n'a pas créées provoquent ainsi des obligations. Et précisément ce qui résulte de la solidarité de fait, c'est un quasi-contrat de cette nature, qui impose à chacun des obligations ; il y a donc bien là une dette, et que la société peut sanctionner.

Par qui et envers qui contractée ? demande-t-on. Je réponds : par tous envers tous. Un associé est obligé envers l'ensemble de ses co-associés, même quand il est impossible de déterminer à l'avance, à cause de l'imprévisibilité des résultats futurs, la part qui sera due à chacun d'entre eux. Car le fait qu'il subsiste un doute sur la quotité de la dette n'entraîne pas la nullité de l'obligation. Le compte individuel est impossible à faire, cela est certain et je l'ai expressément reconnu ; mais cela ne nous libère pas, cela n'empêche pas le fait de l'obligation de subsister. — Et maintenant envers qui sommes-nous obligés ? Envers le passé, m'objecte-t-on, et non pas envers les contemporains. Mais le trésor amassé par le commun effort des générations passées, ce sont tous mes contemporains qui ont un droit égal à en profiter.

Et si certains d'entre nous, comme cela a lieu dans la réalité, sont empêchés d'en tirer parti, si d'autres en bénéficient d'une manière surabondante, ne suis-je pas fondé à dire qu'il y a un redressement de compte à opérer, que les uns doivent rendre, doivent payer, que les autres doivent recevoir, et qu'il faut par là rétablir la justice entre les vivants ?

Allons-nous donc abandonner la théorie de la dette pour y substituer celle de la location de l'outillage social ? Cette expression de « location de l'outillage social » n'est pas excellente peut-être et peut prêter à des confusions. Mais qu'ai-je entendu par là ? Simplement que chacun a droit à tirer du fonds commun tout le produit qui résultera de sa propre activité. Et cela, bien loin d'être une thèse nouvelle, différente et même opposée, ce n'est rien autre chose que la théorie de la dette sociale elle-même. La théorie n'est pas changée, elle est simplement précisée. Le rapport entre les hommes est celui-ci : solidaires en fait les uns des autres, engagés dans des relations complexes qui les font tous débiteurs et tous créanciers, sans que la dette et la créance de chacun puisse être individuellement fixée, ils se trouvent dans la situation de quasi-contractants, chacun devant pouvoir équitablement tirer parti du trésor amassé en commun, dans la mesure où il exerce sa libre activité. Est-ce donc là le collectivisme ? C'en est la négation. Je vais avec les socialistes jusqu'à un certain point, parce que, comme eux, je me tourne vers la justice et qu'elle est le but auquel nous marchons également. Mais je n'y emploie pas les mêmes moyens. Selon

moi, les hommes se doivent les uns aux autres une contribution pour l'usage qu'ils font tous du fonds commun, et parce qu'il est juste que, de ce fonds commun, chacun puisse bénéficier. Personne donc n'a le droit de l'accaparer, de jouir d'un privilège exclusif à cet égard ; chacun doit consentir aux sacrifices nécessaires pour que tous les autres y aient librement accès. D'où résultent à la fois la justification de ce devoir et sa limite. D'où aussi la justification de la propriété individuelle et la nécessité d'en assurer l'accès à tous. Et si cette théorie est la même que celle de la dette sociale, si la limite de la dette marque la limite du droit d'usage du fonds commun, il est facile de voir comment c'est là aussi l'objet du contrat de justice sociale ; et cette thèse s'identifie avec les deux autres.

La recherche des conditions du contrat de justice qu'est-ce autre chose, en effet, que la recherche de la limite de la dette ? Or pour résoudre le problème qui se pose ainsi à nous, il n'y a pas d'autre méthode possible que la présomption de la volonté des associés de fait, des quasi-contractants. Pour qu'entre eux il existe un rapport de justice, il faut que leur situation réciproque soit telle qu'ils puissent changer de place sans que les droits d'aucun d'entre eux soient violés. Je ne sais pas où je serai dans dix ans, dans un an, demain ; personne ne le sait ; mais ce qu'il faut c'est que je sois assuré, où que je sois placé, de n'être pas privé, par des obstacles venant de la société, de la possession de mes droits ; il faut que soit garantie à tous les hommes

une équivalence de valeur sociale, de telle façon que, quelle que soit la position qu'ils occuperont, ils ne soient ni les uns ni les autres injustement lésés, que chacun ait libre accès au fonds commun, et qu'il y ait pour tous égalité de droits, c'est-à-dire possibilité égale d'exercer leur activité pour profiter du fonds commun.

Il n'y a donc en tout cela qu'une seule et même thèse qui se développe. Elle est née de l'observation d'un fait. Une connaissance plus exacte et plus approfondie de la nature des choses et de la nature de l'homme en tant qu'être social nous a appris que la notion de justice ne peut plus aujourd'hui être conçue en dehors de la considération des phénomènes de solidarité. Par là nous est révélée la nécessité d'un effort à faire pour rétablir l'équilibre injustement rompu. Comment, dit-on, demander aux malheureux le paiement de la dette ? La réponse est des plus simples. Abstraitement, théoriquement, tous les hommes sont débiteurs ; mais étant associés, tous aussi sont créanciers. En fait, la balance varie pour chacun d'eux : aux uns reste une dette, aux autres une créance. C'est à ceux-ci — c'est-à-dire aux malheureux — que la dette sociale doit être acquittée, puisque ceux qui ont plus largement profité de la solidarité antérieure doivent payer pour ceux qui ont été lésés, qui ont été empêchés d'en tirer un égal et légitime avantage.

La théorie de la dette est ainsi sortie de la considération de la solidarité naturelle. Du même coup, l'idée de justice nous apparaît, selon l'heureuse

expression de M. Darlu, comme remplie par ce contenu nouveau. Nous nous apercevons que les hommes, s'ils se considèrent comme étant en droit d'exercer leur liberté sans restriction, aboutissent à la destruction de la liberté des autres. Un rapport nouveau se manifeste entre les individus vivant en société, rapport dont la vraie nature et les conditions exactes ne peuvent être cherchées ailleurs que dans la théorie de l'association mutuelle, par laquelle les hommes se garantissent réciproquement contre les risques et s'assurent mutuellement les avantages de l'inévitable solidarité.

En somme, nous voudrions apprendre aux hommes qu'il y a entre eux un compte à faire, et pour certains une dette à acquitter. Nous voudrions encore leur montrer par quel juste association ce compte pourra être réglé suivant la justice. Là se borne notre effort — on a dit : mais est-ce là assurer le bonheur à tous ? Non certes, et nous dirons hautement que ce n'est pas une réforme sociale quelle qu'elle puisse être, mais seulement la réforme intérieure de l'individu lui-même, qui peut lui assurer cet équilibre de ses facultés et de ses désirs qu'il appelle le bonheur.

M. Belot. — Je voudrais soumettre à M. Léon Bourgeois quelques scrupules au sujet de son interprétation de l'idée de contrat, et du criterium qu'il propose pour la détermination de l'idée de justice. Son exposition a été si séduisante qu'il me semble qu'en argumentant contre lui c'est contre moi-même que j'argumente. Et cependant si l'on réflé-

chit à la nature du critère qu'il a employé pour définir le contenu de la notion de justice, on ne peut s'empêcher d'y trouver encore quelque obscurité. Il part de cette hypothèse : que l'homme, au lieu d'être placé par la force des choses dans une société existant avant lui et indépendamment de lui, soit mis à même d'adhérer aux conditions du contrat par lequel il se trouve lié. Il suffira alors de se demander : quelles sont les conditions que l'individu aurait acceptées ? Personne ne consentirait, par exemple, à entrer dans une société où ne seraient pas assurées son existence, sa liberté, l'indépendance de sa pensée. Une telle société ne peut donc être tenue pour juste.

Il y a là quelque chose de lucide et de séduisant. On fait bien ressortir par là la parenté et la différence qui existent entre l'idée de contrat et celle de quasi-contrat. Il y a même là quelque chose qui correspond à la réalité. Comment nous apercevons-nous qu'une injustice a été commise ? C'est lorsqu'il apparaît par l'attitude des individus ou des groupes d'individus intéressés que certains de ces individus ou de ces groupes subissent une situation qu'ils ne voudraient manifestement pas accepter de leur plein gré. C'est donc un criterium qu'en fait nous employons spontanément.

Et pourtant, si nous essayons de faire de cette hypothèse, de ce schéma, le moyen philosophique de nous assurer que telle chose est voulue par la justice, nous ne tardons pas à apercevoir la difficulté. Quelle volonté prêterons-nous à l'homme ? Est-ce l'homme

réel que nous considérons ou un homme idéal ? La volonté de l'homme réel, se portant en fait vers beaucoup d'autres fins que la justice, ne nous fournit pas un criterium exact et satisfaisant. Nous supposerons donc un homme aspirant à tous les biens intellectuels et moraux auxquels il *doit* aspirer pour être vraiment homme. Mais quels seront ces biens ? Selon le degré de développement de la civilisation ils apparaissent très différents. A bien des niveaux de culture, par exemple, la liberté de conscience n'a pas été réclamée, n'a pas été reconnue comme un de ces biens qu'il se faut assurer ; aujourd'hui encore, combien de gens ne poseraient pas cette condition, n'exigeraient pas cette clause dans le contrat ? Cela peut se dire d'une foule de droits qui nous semblent plus simples, plus fondamentaux encore. On sait que, nulle part, ce ne sont les esclaves qui ont les premiers réclamé leur liberté. Beaucoup de nos contemporains sont, par exemple, assez indifférents à la possession des droits politiques qu'on a obtenus pour eux. Nous sommes ainsi tenus pour appliquer le critère proposé de supposer une volonté complètement développée, parfaitement droite, autre que la volonté réelle des hommes. Car il en est qui ne tiennent pas à ce que la société soit organisée de façon à empêcher l'exploitation des uns par les autres : un Jay Gould n'accepterait jamais une société où il serait impossible d'édifier sur les coups de bourse et les accaparements une fortune colossale. Ce qui maintient l'injustice parmi les hommes, c'est l'inconscience des uns et la prétention des autres à

se réserver un plus grand nombre de chances favorables. « Nous supposons, dites-vous, deux volontés égales, et nous nous demandons ce qu'elles ont pu vouloir. » Mais, en fait, dans une foule de contrats, il y a volonté égale de se tromper, chacun cherche à exploiter l'autre. Ce consentement réciproque à s'exploiter constituera-t-il la justice ?

Dans ces observations je me suis proposé, moins de critiquer l'ensemble de la théorie exposée par M. Léon Bourgeois, que de rechercher en quoi le criterium de la justice qu'il a formulé peut paraître insuffisamment précis. Ne pourrait-on songer à définir la justice par un rapport de compossibilité, par les conditions de développement simultané des individualités, par l'idée d'un maximum de développement humain à atteindre dans l'ensemble de la société ?

M. Léon Bourgeois. — Voici l'objection de M. Belot : l'homme réel veut bien d'autres choses que la justice, et d'ailleurs la notion de la justice varie singulièrement suivant les temps, et suivant les hommes. On n'est donc pas dans la réalité en supposant un contentement commun de tous les membres de la société sur un même objet.

Je suis d'abord loin de méconnaître que la notion de la justice soit soumise à une évolution. Elle s'est modifiée avec le progrès de la civilisation, le développement de la conscience : nous nous en faisons chaque jour une conception plus pénétrante. Et précisément l'effort que nous tentons ne va qu'à don-

ner de la justice une définition plus complète et plus rigoureuse.

Nous reconnaîtrons également que si les hommes étaient appelés à délibérer sur les avantages qu'ils espèrent tirer d'un semblable contrat social, chacun d'eux prétendrait s'y assurer beaucoup d'autres biens que celui de la seule justice.

Mais une chose me suffit. C'est qu'en tout cas, chacun d'eux stipulerait d'abord, pour lui-même, et comme un minimum irréductible, ce premier bien : la justice. Il pourrait prétendre à des avantages qui seraient injustes pour autrui, mais aucun ne consentirait à d'autres un avantage qui lui paraîtrait injuste pour lui-même. Il n'y a donc, il ne saurait y avoir qu'un point commun parmi toutes les prétentions divergentes, celui-ci : ne subir aucune injustice.

L'idée de la justice existe et aussi le besoin de la réaliser. Donner cet objet à l'association des hommes c'est lui donner en tout cas le seul objet sur lequel il soit certain que leurs volontés se puissent rencontrer. Si tous ne veulent pas la justice pour les autres, chacun d'eux la stipule pour lui-même — et cela nous suffit.

Ainsi d'une part la justice est le premier besoin vraiment commun ; d'autre part, nous l'avons rappelé, le contrat c'est-à-dire l'accord des volontés se développant en liberté a été, dans l'histoire de l'humanité, le seul moyen qui a permis de réaliser dans le monde une part croissante de justice.

C'est donc par ce procédé de contrat que nous

pourrons obtenir du progrès nouveau vers le même objet.

Et ce contrat ne peut être, par définition même, qu'une association mutuelle, telle que chacun y puisse changer de situation sans qu'il y ait pour sa part à redouter un dommage injuste, telle qu'il puisse se dire à l'avance : en me confiant à cette association, je sais que quoi qu'il arrive j'y trouverai au moins la liberté et la juste rémunération de mon activité.

Or c'est ce résultat, nécessairement voulu par chacun comme le minimum de ses prétentions que peut seule donner la mutualisation des risques sociaux.

Et c'est pourquoi nous revenons, une dernière fois, à notre conclusion si souvent répétée l'objet de la science sociale est d'apprendre à l'homme qu'il est un associé solidaire des autres hommes et que la justice ne régnera entre lui et ses semblables que s'il neutralise entre eux et lui les risques auxquels il est, lui comme tous les autres, nécessairement exposé.

M. Croiset. — Je n'ai pas voulu, à la fin de sa dernière conférence, remercier M. Léon Bourgeois, car il n'avait pas encore entièrement payé sa dette. Mais aujourd'hui j'ai le droit et le devoir de lui exprimer, au nom de l'École des Hautes Études sociales, toute notre gratitude, de lui dire quel souvenir profond et durable en garderont tous ceux qui ont eu la bonne fortune d'entendre la série de ces conférences.

II

Séance du 8 Janvier 1902.

SOLIDARITÉ ET MORALE PERSONNELLE

par

M. A. Darlu

Inspecteur général de l'Instruction publique.

Les thèses que M. Bourgeois a exposées ici d'une manière si ingénieuse et si séduisante me paraissent être d'accord avec le mouvement général des idées. Et elles répondent aussi bien aux besoins de la pratique qu'aux exigences de la pensée théorique. En fait, dans notre régime actuel, quand nous avons, ou croyons avoir connaissance de quelque faute politique, d'un danger public, nous nous tournons d'abord vers le gouvernement pour lui en demander compte. Mais nous nous apercevons bientôt que le gouvernement ne peut guère faire autre chose que ce qu'il fait, être autre qu'il n'est, étant donnée la composition du Parlement dont il émane. Et quand nous cherchons comment la composition et l'esprit du Parlement pourraient être modifiés, nous voyons que cela dépend infiniment moins des modes de l'élection que des dispositions et de la volonté des électeurs. Par exemple, il nous semble

parfois que l'intérêt du pays, l'intérêt général est sacrifié à une coalition d'intérêts particuliers. Où trouverons-nous le sujet responsable de cette défaillance ? Chez les représentants du peuple qui servent trop docilement l'intérêt de leurs mandants ? Mais s'ils ne les représentaient pas aussi fidèlement, ils seraient remplacés par d'autres plus dociles. Ou plutôt chez les mandants eux-mêmes, trop peu sensibles à l'intérêt social ? C'est donc en face d'un problème d'éducation que l'homme politique se trouve sans cesse ramené. C'est pourquoi M. Bourgeois a senti le besoin, pour son action politique même, de réclamer, de rechercher des principes philosophiques.

Et le principe philosophique auquel il s'est attaché s'inspire de l'esprit de la philosophie contemporaine. L'idée de solidarité est une idée sociale, on pourrait dire sociologique. Depuis un certain temps, depuis Auguste Comte, à vrai dire, on s'est habitué à examiner les problèmes philosophiques, qu'il s'agisse des devoirs, ou de la nature humaine, ou des croyances religieuses, ou de l'art, au point de vue de la société. A certains égards, en effet, il est vrai que l'individu n'est qu'un élément de la société, de sorte que le point de vue de l'individu est un point de vue abstrait, tandis que la société est la réalité concrète, et l'évolution sociale le phénomène réel. Il est tout naturel de porter cette conception dans la morale, ce qui conduit à la doctrine de la solidarité. C'est là, si je ne me trompe, qu'il faut chercher l'originalité de l'idée de solidarité. Jusqu'ici la morale, même quand elle enseignait la charité, se pla-

çait au point de vue de l'individu. La charité nous avertit de traiter tout homme, quel qu'il soit, comme notre prochain, notre frère. La solidarité nous attache à une collectivité déterminée.

C'est cette idée nouvelle qu'on nous a conviés à examiner. Quand on me demanda, voilà déjà plusieurs mois, quelle part je pouvais prendre dans l'enquête qu'on se proposait d'instituer ici, il me sembla qu'il serait utile de commencer par circonscrire l'idée, par la délimiter, en la faisant contraster avec l'idée fondamentale de la morale traditionnelle, à laquelle elle tend, plus ou moins directement, plus ou moins consciemment, à se substituer : l'idée du devoir personnel, l'idée de la conscience individuelle. Je continue ainsi ce rôle de classificateur des idées que j'avais rempli déjà dans cette École, et qui est si important dans l'enseignement.

Je ferai d'abord une simple observation sur la doctrine propre de M. Bourgeois. Il m'a paru qu'il risquait d'affaiblir la portée de l'idée de solidarité, qui est, comme je le disais, une idée sociologique, en méconnaissant la réalité sociale et en ne reconnaissant comme réels que les individus. Il veut réduire l'État à n'être qu'un contrat, ou la garantie d'un contrat général entre les personnes, et le droit public à une espèce du droit privé. Il y a là un individualisme que je tiens pour excessif en lui-même, mais qui, surtout, me paraît répugner à son principe. Je croirais que M. Bourgeois y a été entraîné par son attachement aux idées de liberté et par la crainte

des conséquences que le socialisme collectiviste s'efforce de lier au même principe. Vous avez entendu, ici, les avances que le socialisme lui a faites, et comment notre ami M. Renard s'est offert, de la manière la plus gracieuse, à faire route avec lui. Mais on n'est pas forcé de donner les mains au collectivisme parce qu'on reconnaît une certaine réalité à la société et un droit éminent à l'État. Et cette réalité de la société, principe des droits de l'État, ne peut-on pas dire que c'est la solidarité qui la constitue ? En sorte que la doctrine serait peut-être plus conséquente et plus forte, et même plus efficace dans la pratique, si elle s'appuyait sur un réalisme social. Pour préciser, je trouve vrai et bon à la fois de dire que la France est une personne morale, au lieu d'en réduire l'idée à celle des 39 millions d'habitants qui présentement vivent sur son sol et contractent entre eux.

Mais je n'ai pas à examiner le caractère ou les conséquences du principe. Il s'agit de sa valeur morale. La solidarité est le nom commun des liens de toute sorte qui nous unissent les uns aux autres, liens de famille, de corps, de profession, d'intérêt, de commerce, de parti, de religion, de nation, d'humanité même. Ces liens, qui soutiennent et prolongent en tous sens notre existence individuelle, comment n'y verrions-nous pas la matière de nos plus importants devoirs, devoirs de chaque jour, de chaque heure ? Ce n'est pas nous, Français, particulièrement, qui pourrions le contester, nous à qui la société est si nécessaire. Ce qui nous manque

le plus, est-ce le goût et le besoin de la sociabilité, ou la force de nous suffire à nous-même? Sans cesse nous pensons aux autres, je veux dire à ce que les autres pensent de nous. Car notre vanité fait bon ménage avec notre sociabilité. Quand deux Français se rencontrent, quoiqu'ils n'aient rien à se dire, ils se mettent à causer ensemble, et chacun d'eux écoute l'autre avec bonne grâce, en attendant de pouvoir se raconter à son tour. Ne vaudrait-il pas mieux qu'ils sussent se taire? J'ai souvent pensé que nous aurions eu grand profit à ce que tous nos écrivains du XIXe siècle, même les plus grands, eussent passé par l'école de Pythagore et subi l'épreuve du silence, du silence quinquennal.

Ce n'est là qu'une remarque faite incidemment, et, si l'on veut, superficielle. Cependant elle donne à penser qu'il pourrait y avoir dans la solidarité un élément suspect qu'il ne serait possible de discerner (et à plus forte raison d'éliminer) qu'en s'appuyant sur un principe différent. En effet, la solidarité n'est pas une chose bonne en elle-même, par cette raison qu'il y a solidarité dans le mal comme dans le bien. Les vices des parents forment le milieu moral où grandit l'enfant, aussi bien que leurs vertus. Et les uns comme les autres contribuent à façonner la conscience de la génération nouvelle. Notre honneur professionnel est fait presque tout entier de l'esprit de corps, si puissant pour le mal comme pour le bien. Ces chaînes de la solidarité professionnelle, faut-il les accepter ou les rompre? Je suppose un homme qui fasse partie d'une corporation

très forte, très solidaire, dans laquelle le sentiment de la solidarité soit la vertu par excellence. Je suppose que cet homme ait été mis en possession d'un secret qu'il importe par dessus tout à la corporation de tenir caché. S'il parle, il aura contre lui tout son corps, ses chefs, ses camarades, le monde et lui-même. Car un renom étrange s'attache à celui qui trahit les siens. Il sera vraiment un « ennemi de son peuple ». Et cependant, sa conscience lui crie : désolidarise-toi...

Si la solidarité n'est pas toute la morale, elle ne résume pas non plus toute l'histoire. Elle est la trame de la vie sociale, elle est la tradition, l'héritage du passé, et, dans le présent, l'échange, le concours, l'association... Encore faut-il que cette trame soit sans cesse rompue par l'initiative individuelle, sans quoi il n'y aurait pas d'histoire. L'élément de nouveauté est aussi essentiel à l'histoire que l'élément de continuité. Dans l'ordre intellectuel, il faut que les inventions du génie interrompent et renouvellent perpétuellement les cercles toujours plus larges de l'imitation, comme l'enseigne M. Tarde. De même, dans l'ordre moral, il faut que les réclamations, les protestations de la conscience troublent, scandalisent les opinions reçues et préparent l'avènement du droit nouveau. On recommande volontiers au penseur de quitter la place publique et d'aller dans la solitude méditer sur la vérité. C'est du fond de lui-même, comme Descartes, ou de son commerce silencieux avec la nature, avec le grand monde extra ou suprasocial, comme Rousseau, qu'il nous

rapportera des sensations neuves, des idées inconnues. Je crois qu'on doit recommander de même à l'homme qui veut bien vivre de s'assurer une retraite. non pas, pour parler comme Marc-Aurèle, « une chaumière rustique, une villa au bord de la mer, ou une station dans la montagne, mais une retraite dans l'âme où il se renouvellera lui-même ». On entend donner une louange quand on dit de quelqu'un qu'il a le cœur sur la main. Pourtant, il vaudrait mieux qu'il l'enfermât un peu plus profondément dans sa poitrine.

Ainsi, si la solidarité régit notre vie extérieure, la vie intérieure réclame un autre principe.

Au congrès de l'éducation sociale, comme M. Bourgeois exposait sa théorie de la dette sociale, M. Buisson lui demanda pour quelle raison il préférait le mot *dette* au mot *devoir*. Les deux mots, en effet, se confondent dans la même étymologie. Mais ce jour-là, c'étaient deux principes contraires qui s'opposaient. Un autre soir, dans une réunion d'amis, comme on discutait le système des droits égaux et des devoirs contractuels, un assistant, mort depuis, le très regretté Sabatier, l'auteur de la *Philosophie de la Religion,* demanda où était dans cette doctrine la place du sacrifice, ce sacrifice que les meilleurs des hommes font d'eux-mêmes sans espoir de retour, et dont la civilisation a toujours vécu jusqu'ici. Et comme il parlait ainsi avec une éloquence pressante, on se sentait transporté dans une région supérieure à celle des contrats, même les plus équitables.

Déjà, dans l'antiquité, le profond théoricien de la politique, Aristote, sans séparer l'individu de la société, avait mis au-dessus des vertus sociales la vertu de la contemplation, acte purement intellectuel, il est vrai, mais aussi purement individuel. Puis le christianisme vint apprendre à tous les hommes à distinguer ce qu'ils doivent dans leur vie extérieure à César, au chef de la société politique, — c'est la dette sociale ; et ce que dans le for intérieur ils doivent à Dieu, c'est-à-dire à leur propre conception de la sainteté parfaite, — c'est le devoir moral. Voilà le problème qui se pose devant nous : il n'est autre que celui des rapports de la morale et de la politique, comme disaient les anciens, ou, comme nous disons, de la morale et de la sociologie. Si la société est le tout de l'individu, si sa destinée y est enfermée tout entière, il est clair que l'essentiel de la morale est dans le devoir social. Les devoirs envers nous-mêmes ne sont plus que des conditions et des moyens pour mieux remplir notre devoir envers les autres. On a très bien dit cela, à cette même place, l'année dernière, dans une leçon sur l'enseignement de la morale[1]. Je relis cette page excellente, et qui précise bien le sujet en discussion. Après le *formalisme*, le second défaut que M. Belot reprochait à notre éducation morale est un excès de *subjectivisme*. « Il semble, disait-il, que le but soit de pouvoir s'estimer soi-même, et il y a bien du pharisaïsme dans cette préoccupation de notre être

1. L'*Éducation morale dans l'université.* (Paris, F. Alcan). Conférence de M. Belot, p. 225.

moral tout intérieur. Nous ne nous demandons pas pas de quelle œuvre nous devons être les agents éclairés et actifs, nous nous demandons si l'âme que nous trouvons en nous ou celle que nous travaillons à nous donner est elle-même une belle œuvre ; et un vague dilettantisme moral, une sorte d'esthétisme quelquefois bien conventionnel et en quelque sorte déclamatoire (car on peut dire qu'il y a des manières d'agir déclamatoires aussi bien que des manières de parler) est souvent le terme de ce subjectivisme chez les esprits cultivés... Ce n'est pas de vague subjectivité que nous avons besoin, mais d'active et précise sociabilité. » Oui, cela est vrai, si l'individu est exclusivement un membre, un organe de la société. C'est là toute la question.

Elle est trop vaste et trop difficile pour que je puisse la discuter en courant. Aussi bien ma tâche est-elle plutôt de la bien définir. La société a-t-elle sa fin en elle-même ? Suffit-il, comme pour les organismes matériels, qu'elle soit saine, forte et prospère[1] ? Ou bien travaille-t-elle à quelque œuvre plus haute ? Sert-elle une idée qui la dépasse et qui doit se réaliser dans le monde ? S'il faut hasarder une formule, prépare-t-elle, a-t-elle à préparer l'avènement de l'esprit ? Enfin ne devons-nous pas estimer par-dessus tous les autres, si médiocre qu'ait été leur organisation politique et sociale, les peuples

1. Telle est l'idée essentielle des purs sociologues comme MM. Espinas et Durkheim.

qui ont fait à l'idéal lointain le plus de sacrifices, comme la Grèce ancienne et notre France ? Et, de même, l'individu doit-il s'absorber tout entier dans la société ? Ou bien, quoiqu'il ne puisse s'en passer ni s'en séparer, et même en s'unissant à elle étroitement, ne doit-il pas viser plus haut ? Chercher toujours plus de vérité ? Sacrifier peut-être son rêve de bonheur à la révélation des secrets redoutables de la nature ? On a dit justement que la raison est fille de la cité. Oui, mais une fois née dans la cité, elle élève son regard et embrasse le système des cieux.

L'histoire de la conscience morale est bien significative à cet égard. Il est probable qu'à l'origine le sentiment du bien et du mal s'est confondu avec le respect de l'opinion et de la loi, avec la crainte de leurs sanctions. Mais déjà il commence à s'intérioriser avec Socrate, qui cherche la loi dans la raison ; il devient plus intérieur avec les stoïciens qui opposent la volonté du sage à la folie de l'opinion ; et plus encore avec le christianisme qui, vraiment, déracine la conscience de la société pour la transplanter dans un autre monde. Et depuis, il s'est encore développé dans le sens de l'autonomie. La liberté de conscience est un principe caractéristique de la civilisation moderne. Ainsi l'évolution de la conscience s'est faite du dehors au dedans, de la forme sociale à la forme subjective et individuelle.

Cela s'expliquerait, si tout au fond de la conscience morale il y avait autre chose que le sentiment de l'utilité générale, que l'idée de la solidarité.

Après tout, nous ne sommes pas en relation seulement avec nos semblables, mais aussi avec le monde. Et par notre pensée nous atteignons des principes qui ont tout au moins une existence idéale, le principe de l'unité des choses, un principe de vérité, un principe de sainteté. Et il ne se peut pas que ces idées ne pénètrent notre cœur et notre vouloir même pour y éveiller des aspirations, y exciter des mouvements qui ne correspondent plus aux objets de nos affections sociales : le détachement de ce qui passe, le désir de quelque chose d'infini dans notre destinée ou dans nos œuvres, le sentiment du mystère, l'espoir d'une harmonie finale... Il semble donc que notre puissance de sentir et d'aimer aussi bien que de penser ne se laisse pas enfermer tout entière dans la société, et que, je ne dis pas seulement par nos rêves, mais par notre activité pratique nous en dépassions, infiniment, les limites actuelles. Il y a dans l'âme humaine des profondeurs que l'analyse la plus minutieuse du contenu social ne découvrira pas, ou plutôt qu'elle nous cache. Si nous voulons en retrouver le sentiment, laissons là les ouvrages des sociologues et ouvrons, de préférence, le livre de quelque grand mystique.

Il n'en reste pas moins vrai que dans une très large mesure nous vivons par la société et que nous avons à vivre pour elle. Et, par conséquent, la connaissance des conditions et des conséquences sociales de nos actions est indispensable, comme nous le rappelle M. Belot ; oui, il est bon d'appuyer sur la science notre conscience, toujours faillible, notre

conviction personnelle, toujours sujette à tomber dans l'arbitraire. Cependant je voudrais retenir ceci, que de toutes les conditions de la moralité le sentiment intérieur est la plus essentielle et qu'il a plus de prix que les plus utiles actions. Car il est plus près de notre être que l'action, ou plutôt il est notre être même. Les plus grands parmi les hommes ne sont-ils pas ceux dont la conscience a jeté des lueurs sublimes, quand ils n'auraient rien fait de leurs mains, quand ils auraient passé le temps à bavarder sur la place publique ou à exorciser les démons ? Et les meilleurs livres, aussi, sont ceux qui s'adressent à la conscience et lui parlent sans intermédiaire. Le plus gros traité de morale sociale ne vaut pas un livre de spiritualité comme *Sagesse et destinée* de Mœterlinck. Et qui fera le compte des bienfaits répandus sur une multitude d'âmes obscures par un petit livre comme le *Manuel* d'Epictète ou l'*Imitation de Jésus-Christ* ? C'est que, pour reprendre, en la retournant, une formule de M. Belot, « l'humanité aura toujours besoin de subjectivité profonde, plus encore que d'active et précise sociabilité ».

On reconnaîtra maintenant, je crois, qu'on est en présence de deux inspirations, de deux tendances d'esprit différentes. C'est la même opposition qui s'est marquée dans la religion chrétienne entre le principe des œuvres et le principe de la foi. La doctrine de la solidarité, elle aussi, nous demande d'agir, elle nous appelle aux œuvres sociales, à l'ac-

tion publique. En quoi elle convient parfaitement à un homme d'État. La doctrine de la conscience nous entretient de la vie intérieure. Elle parle à l'âme, elle la presse de sentir son mal, de reconnaître sa faiblesse, de faire, avant tout, effort pour se réformer. Elle la détourne d'attendre son bonheur de la société, ni d'espérer un heureux changement de l'ordre social, tant que les cœurs ne seront pas plus généreux et les volontés plus fortes. Elle lui demande de veiller, d'être attentive à briser la glace que l'habitude reforme en elle à mesure ; elle lui enseigne le sens de ces mots : sincérité, humilité, repentir.

Car chaque esprit a son langage. De cette opposition j'ai retenu un intéressant exemple qui me frappa comme je lisais presque en même temps deux rapports d'inspection publiés par la *Revue pédagogique*[1]. Les inspecteurs avaient visité les mêmes écoles et ils donnaient des conseils au même personnel. Ils rendaient justice l'un et l'autre à ses bonnes dispositions et à son zèle professionnel ; mais l'un se plaignait de l'insuffisance de l'ardeur intérieure, et l'autre de l'insuffisance des œuvres extérieures. « On en vient à se demander, écrivait le premier, jusqu'à quel point ces appareils scolaires qui fonctionnent si régulièrement, si correctement, peuvent être considérés comme des organismes vivants et être comptés parmi les forces actives... du pays... On voudrait être sûr que dans ce grand nombre de fonctionnaires, instruits, laborieux, honnêtes, il y a beaucoup

1. V. la *Revue pédagogique* d'octobre 1894 et de décembre 1895.

d'hommes capables de penser par eux-mêmes et de réaliser leur pensée, capables d'avoir de l'initiative dans les choses de leur ordre et d'imprimer leur marque durable dans les esprits et les caractères. Quelle décentralisation aurait la portée de celle-là pour la vie régulière de notre peuple, et au besoin pour son salut ? Car de tels hommes en susciteraient d'autres, animés du même esprit et semant partout la vie ». Et le second exprimait « son regret très vif et presque douloureux de voir dans ces écoles, si dignes d'estime par ailleurs, combien peu on tire parti des sentiments élevés et généreux dont sont animées maîtresses et élèves, combien peu ces sentiments sont orientés vers l'action, vers les réalités, vers ce qui est le plus urgent dans la vie » ; et il disait aux directrices : « Ne pouvez-vous approcher ces jeunes filles des misères dont vous leur parlez et qui vous entourent ? leur apprendre, à votre suite, le chemin des mansardes et des masures où l'on souffre de la faim, où l'on souffre de l'abandon, où la parole qui console et le mot d'espoir qui réconforte sont vainement attendus ? En un mot, que faites-vous pour enseigner la pratique de la charité à vos élèves et pour mettre en valeur ces sentiments affectueux si naturels et si vifs chez les femmes ? »

Ceux qui aiment à chercher dans l'histoire, jusqu'à leur origine, la filiation des idées, reconnaîtront sans doute dans la première inspiration, tout laïque qu'en fût le langage, la marque de la tradition protestante, et dans le second celle de la tradition catholique. Et d'ailleurs personne ne refuserait d'accorder,

non pas même ceux que j'ai cités, que ces deux voix sont bonnes à entendre tour à tour. Mais la question que nous agitons est précisément de savoir quel est l'avertissement le plus pressant.

Ceci m'amène à dire un mot des applications pédagogiques de la doctrine de la solidarité. A l'Exposition universelle de 1900, dans la salle réservée à l'éducation sociale, on pouvait voir des cahiers d'école rédigés par des instituteurs que M. Bourgeois avait conquis à l'idée nouvelle et qui essayaient d'en faire passer l'esprit dans leur enseignement. C'étaient des recueils de morceaux choisis inspirés par le sentiment de la solidarité, comme le beau sonnet de Sully-Prudhomme, *le Songe,* des recueils de problèmes sur la dette sociale... Certes, il me paraît très honorable et très bon que des maîtres, attirés par un idéal généreux, y cherchent un moyen de renouvellement non seulement pour leur pensée mais pour leurs leçons. Et cette tentative peut être féconde. Cependant l'éducation morale a ses règles qui doivent correspondre à l'évolution naturelle de l'esprit de l'enfant. J'en indiquerai la marche telle que je la conçois, d'une manière toute schématique.

La conscience du petit enfant naît, à la lettre, de celle de sa mère et de son père. Il apprend le bien et le mal en sympathisant avec leur approbation et leur blâme ; il apprend le devoir en apprenant à sentir sa subordination à leur égard. Au début il semble donc que presque toute l'éducation morale consiste dans l'éveil et l'excitation du sentiment filial (et familial).

Puis l'enfant arrive à l'âge de l'école. Il entre en relation avec des étrangers, avec un maître, avec des camarades. Il sent s'agiter en lui, avec quelque indépendance, les éléments de sa future personnalité. C'est alors, de la 6e à la 13e ou 14e année, que l'éducateur doit s'appliquer à former sa conscience, à la rendre le plus saillante, le plus personnelle, le plus intérieure possible, (cela, sans préjudice d'un commencement d'éducation sociale et même civique : car l'école est une petite société). Mais quel homme promettrait l'enfant élevé de telle sorte qu'il ne dirait jamais oui ou non sans se consulter lui-même, et qui, sa parole donnée, se laisserait battre plutôt que d'y manquer, qui rougirait de se cacher, qui croirait s'humilier en suppliant... ! J'ai l'air de faire le portrait de l'Émile de Rousseau. Il y a tant de vérité dans cette utopie de l'éducation !

Plus tard l'adolescent se prépare à entrer dans la vie active. Les enseignements de l'histoire l'ont aidé à concevoir la vie publique et les institutions de son pays. Le moment est venu de lui découvrir le grand ordre de la société, de lui montrer l'enchaînement de ses destinées, de lui donner l'idée de l'œuvre collective, nationale, sociale, à laquelle il va collaborer, d'y attacher le plus fortement sa pensée et son cœur[1]. Voilà l'âge de l'éducation sociale[2]. Ce n'est

1. V. le tout récent programme de morale des Écoles d'arts et métiers.

2. Et c'est aussi, comme l'a dit Rousseau, le moment du passage de l'enfance à l'adolescence, l'âge critique où la puberté développe des forces surabondantes.

pas à l'école primaire, mais à l'école secondaire, au lycée, que la doctrine de la solidarité a sa place marquée. Toujours, d'ailleurs, il y a lieu de revenir sur les deux ordres de vérités, celles qui concernent la vie intérieure de la conscience, celles qui ont rapport au service de la société.

Encore un mot pour prévenir toute méprise. On nous avertissait tout à l'heure des dangers de la vie intérieure. Il est vrai, des esprits aiguisés peuvent aimer à rentrer en eux-mêmes pour s'analyser avec complaisance, pour se donner un spectacle rare, parfois pour tirer vanité des découvertes honteuses qu'ils croient faire comme par privilège. Et rien n'est plus malsain. Mais la doctrine de la conscience n'est pas responsable de cette perversion de la conscience. Nous pouvons abuser de toutes nos facultés. Seulement, quand la morale nous avertit de rentrer en nous-mêmes, ce n'est pas pour nous complaire, mais pour nous accuser ; ce n'est pas pour favoriser les égarements d'une curiosité sans règle, mais pour mieux entendre la voix qui nous condamne. Rien n'est aussi éloigné de la vanité du dilettantisme moral que la sincère componction du cœur. Et la loi intérieure ne nous isole des autres que pour un moment, pendant que nous prenons notre point d'appui en nous-mêmes. En réalité, elle est la loi de l'unité spirituelle ; donc elle comporte et enveloppe l'union des esprits. Elle nous fait sentir la valeur, supérieure à tout, de ce qui est essentiel à la nature humaine, la liberté et la raison, ou, en

un mot, l'autonomie de la raison ; et, par conséquent, elle nous enseigne à aimer dans les autres hommes leur âme.

Au fond il n'y a de subjectivité saine et bonne qu'appliquée à un objet. C'est donc un stimulant, ou plutôt un aliment nécessaire pour la conscience du jeune homme que l'enthousiasme qu'il éprouve pour quelque grand intérêt social. Nous retrouvons ainsi la pensée inspiratrice de la doctrine de M. Bourgeois. Et, certes, je reconnais, et à un autre moment je répéterai moi-même que cette pensée doit pénétrer toute notre éducation publique, surtout dans l'enseignement secondaire. Mais aujourd'hui, en définissant dans leur opposition l'idée de la morale personnelle et l'idée de la morale sociale, j'ai voulu maintenir le principe de la philosophie spiritualiste, selon lequel, dans la relation de l'objet et du sujet, bien que les deux termes soient nécessaires l'un à l'autre, la primauté appartient au terme subjectif. Et on peut en donner une raison bien simple : tandis que les réalités inférieures, les réalités visibles se présentent sous la forme d'objets, de choses, la partie la plus haute et la plus précieuse de la réalité revêt la forme subjective ; la moralité et la vérité sont de la nature de l'âme ; elles n'ont d'existence que dans nos consciences ; et elles sont d'autant plus fortes qu'elles deviennent plus intérieures, à mesure que la moralité devient volonté, et la vérité conviction. C'est pourquoi, ce qui importe le plus, nous l'avons vu, n'est pas ce que nous faisons, mais ce que nous sommes. La

règle suprême de la morale n'est pas : fais ceci ou cela ; elle s'exprime ainsi : sois, sois toi-même, et, autant qu'il est possible à un homme, vis de la vie de l'esprit.

Séance du 8 janvier 1902.

DISCUSSION

M. Rama. — M. Darlu a fait remarquer que toute solidarité n'est pas bonne, qu'il peut y avoir et qu'il y a une mauvaise solidarité. Mais M. Bourgeois, loin de contester le fait, a pris soin de faire cette distinction. Il serait possible de citer mille exemples de cette solidarité désastreuse ; j'en rappelle un seul, que tous connaissent, les uns par ouï dire, les autres par expérience personnelle : la France d'avant 1870 ne s'intéressait pas aux problèmes sociaux et à la politique ; de là sont résultés des maux incalculables que tous les Français ont dû supporter par solidarité. Mais il s'agit là d'une solidarité imprévue, aveugle, fatale. Au contraire, la solidarité intelligente, consciente, voulue, celle qui nous fait nous associer pour nous soutenir, nous protéger, nous éclairer mutuellement, cette solidarité là ne saurait être que bienfaisante, et c'est celle-là seulement qu'a défendue M. Bourgeois.

M. Léon Bourgeois. — Je n'interviens que pour confirmer les idées si élevées que vient d'exposer M. Darlu : entre lui et moi, sous d'apparentes divergences d'expression, il y a accord au fond sur

tous les points essentiels. Il a indiqué qu'en dehors et au delà des préoccupations de la sociologie, il en est d'un autre ordre et qui sont du domaine de la morale pure ; il a insisté sur la primauté qu'il convient d'accorder, du point de vue moral, au sujet, au développement de l'être intérieur ; il a montré l'incomparable valeur de ce retour de l'homme en soi-même qui le met pour ainsi dire face à face avec sa conscience, et aussi avec la vérité qui dépasse les limites mêmes de la Cité, de la société tout entière. J'en suis d'accord. Aussi bien n'ai-je pas eu la prétention de substituer aux anciennes théories de la morale une conception générale nouvelle. J'ai voulu mettre en lumière ce fait trop méconnu et dont l'importance me semble considérable, que, pour se connaître tel qu'il est vraiment, pour être ce qu'il doit être, l'homme ne doit pas se considérer abstraitement, comme absolument indépendant et isolé. Si nous croyons faire tout notre devoir alors que nous nuisons à autrui, nous nous sommes trompés, et en rentrant en nous-mêmes nous avons été dupes d'une illusion dangereuse. Il faut donc considérer les faits sociaux pour voir quelle est la part légitime de la société, pour nous reconnaître dans notre véritable nature, c'est-à-dire comme un être en partie solidaire, en partie individuel. Partant donc de cette idée première que le développement de l'être intérieur est le premier devoir, j'ai conclu que le sujet ne se peut développer comme il faut sans la connaissance aussi exacte, aussi complète que possible des lois de la solidarité. Il s'agit donc de rectifier la

conception que l'on se fait du rapport qui doit exister entre le sujet et l'objet, et cela n'est rendu possible que par une connaissance plus précise de l'objet lui-même, et des lois de la solidarité.

M. Darlu rappelait tout à l'heure l'objection que m'opposait un jour, avec la chaleur et l'éloquence que nous lui connaissions, M. Sabatier : que faites-vous du sacrifice ? n'est-il pas quelque chose de supérieur à tous les contrats, quelque chose de plus beau, de plus noble, d'un autre ordre ? A quoi je répondais : j'en conviens, et n'ai nullement l'intention d'exclure le sacrifice ; mais pour faire un sacrifice, encore faut-il savoir si vraiment on sacrifie quelque chose. Combien d'hommes croient et très sincèrement faire un sacrifice alors qu'en réalité ils ne font pas tout ce qu'ils doivent ! C'est cette illusion qu'il faut dissiper en leur montrant que leurs obligations s'étendent bien plus loin qu'ils ne se l'imaginent. Toute théorie du droit est incomplète en ce sens qu'elle est comme une sphère intérieure à celle de la morale dont le domaine est plus large, puisqu'elle enveloppe tout ce que contient le droit et en plus tout un autre domaine qui s'accroît chaque jour avec le progrès de la conscience humaine. La conséquence de la théorie que je défends n'est pas de méconnaître ce cercle de la morale pure, mais d'étendre le rayon du cercle intérieur qui est le droit, de montrer qu'il y a devoir strict, devoir de justice là où nous pensions qu'il n'y avait que devoir large, devoir de charité, qu'il y a dette là où nous croyions qu'il y avait sacrifice. Donner, selon l'expression même de M.

Darlu, une matière plus ample à la notion de justice, la remplir d'un contenu nouveau, étendre la conscience morale, voilà la place et le rôle de la théorie de la solidarité.

M. Darlu. — Je dois prévenir une interprétation inexacte de ce que j'ai voulu dire. Je n'ai pas attribué à M. Bourgeois l'erreur qui consisterait à transformer toute solidarité de fait en solidarité bonne ; il a très nettement montré qu'il existe une solidarité dans le mal et dans l'injustice à laquelle il s'agit de substituer une solidarité de justice. Faisant ce que j'avais à faire, c'est à savoir délimiter, définir et circonscrire l'idée de solidarité, je devais rappeler cette distinction et en préciser la portée : ce n'était pas là une objection.

M. Bourgeois vient de nous dire qu'il accorde à la philosophie le droit de subsister à côté de la sociologie, qu'il reconnaît la place qu'il faut faire à la morale proprement dite dans l'éducation des enfants. Si donc sur ce point il est d'accord avec moi, je le suis d'autre part entièrement avec lui pour dire qu'il faut développer le sentiment social, le sentiment civique : c'est là un devoir qui s'impose impérieusement. Nous vivons dans un état de choses tel que ce problème se pose incessamment à nous et que plus que jamais nous sentons à quel point il est nécessaire de donner l'éducation sociale la plus complète et la plus forte. Notre accord à cet égard ne saurait être plus entier qu'il n'est.

Philosophe de métier, j'avais ici à classer des

idées ; j'ai voulu indiquer la véritable place qu'il convient, selon moi, d'assigner à l'idée de solidarité au milieu des autres idées morales.

M. Croiset. — Avant de lever la séance et de remettre à huitaine la suite de cette discussion, — car elle continuera sans doute, et peut-être remarquera-t-on que l'accord au fond n'est pas aussi parfait qu'il semble, — je voudrais présenter une seule observation. M. Darlu nous a dit qu'au point de vue français la solidarité n'a peut-être pas trop besoin d'être prêchée, car deux Français, dès qu'il sont en présence, éprouvent le besoin de parler, et l'un n'écoute qu'avec l'espoir d'être tout à l'heure écouté. J'ai peur qu'à cette solidarité pour causer ne se joigne pas toujours une suffisante solidarité pour agir, et je doute que cette sorte d'objection préalable et nationale soit une raison valable pour nous mettre en garde contre les dangers de « trop de solidarité »...

Séance du 15 janvier.

DISCUSSION

M. Croiset, président. — Sur le fond des choses, il semble qu'à la fin de la dernière séance il ait subsisté quelques divergences d'opinion ; je donnerai donc la parole aux personnes qui voudraient présenter des objections.

M. Darlu. — A la fin de ma conférence, j'ai recueilli une observation qui est bien digne de retenir l'attention et que je vais exposer puisque son auteur, M. Rauh, est absent. Elle eût certes gagné à être présentée par lui-même ; j'essaierai toutefois de ne pas l'affaiblir, du moins autant qu'il m'est possible, d'après une conversation de quelques minutes. Il s'agit de la marche à suivre dans l'éducation de la conscience. Choisir, disait M. Rauh, un certain moment pour essayer de former plus particulièrement, plus expressément, la conscience morale de l'enfant, en faisant intervenir un principe supérieur et comme transcendant : devoir pur, perfection, Dieu, c'est employer une méthode scolastique, abandonnée aujourd'hui dans tous les domaines, dans toutes les sciences. En physique, on ne commence plus, comme faisait Descartes, pas poser l'idée de Dieu : on part de n'importe quel fait et l'on s'élève progressivement

aux lois. De même, en morale, c'est à propos des actes particuliers que l'on doit amener l'enfant à réfléchir, c'est à l'occasion d'une faute, d'une action qu'il vient d'accomplir, qu'il faut essayer de chercher et d'éveiller sa conscience morale. Ce qui convient, ici comme là, c'est une marche expérimentale et inductive, non une méthode déductive.

A cela je réponds que je n'admettrais pas l'assimilation de la morale avec les sciences positives, car il semble bien que ce soit la question qui est au fond de ce débat. Les questions de pratique éducative se rattachent à des doctrines, à des conceptions générales au sujet de l'homme et de la société et sur la fin de la vie : tout art est lié à une théorie. Il s'agirait donc, en dernière analyse, de savoir si la morale est une science inductive. Or, entre la morale et la science il y a une grande différence, presque un contraste : toute science est une interprétation des faits, tandis que la morale se propose, non de constater et d'interpréter les faits, mais bien de concevoir une règle d'après laquelle il faudrait modifier les faits. On pourrait, d'ailleurs, montrer que dans les problèmes scientifiques eux-mêmes l'esprit ne se borne pas à observer et à expérimenter, qu'il suit une double voie, qu'il opère deux mouvements inverses : il part des faits pour s'élever à une idée, puis il repart de cette idée pour marcher vers les faits ; du fait il passe à l'*a priori* et revient de l'*a priori* au fait. Mais cela est vrai surtout de la morale, dont l'objet essentiel est de répondre à cette question : vers quelle fin, selon quelle règle faut-il orienter sa

vie? Cette idée d'une règle supérieure, qui est impliquée dans le précepte le plus humble et le plus particulier, voilà ce qu'il faut faire sentir, dès le premier jour, à l'enfant, avec, bien entendu, les précautions nécessaires. Tout en effet n'est pas déductif en morale, et il faut faire appel aux faits : si l'*a priori* est *formel*, le matériel est apporté par l'expérience.

Il y a donc un moment où il faut essayer expressément de former le sentiment moral lui-même dans toute sa force et toute sa pureté, où il faut faire sentir profondément à l'enfant la nécessité de se soumettre à un ordre supérieur (quoique non extérieur), où il faut le mettre pour ainsi dire face à face, au sein de sa conscience, avec le principe moral suprême.

M. Rama. — La méthode expérimentale qui part de l'observation des faits pour s'élever peu à peu aux lois et aux idées présente cet inestimable avantage que l'enfant ne doit jamais entendre employer ni employer lui-même un mot qui n'ait pour lui un sens précis et positif, qui ne se rapporte à un fait précédemment constaté. Il en est de même en morale ; il y a avantage à ne pas se servir de mots qui n'ont aucune signification nette ou qui ont de multiples significations, comme est par exemple le mot « Dieu » qui n'est qu'un produit de l'imagination humaine, exprimant des conceptions variables avec le degré d'intelligence et la sensibilité des races. La méthode expérimentale, en morale, présente cette

supériorité qu'elle ne fait appel qu'à des mots dont l'enfant comprend la signification et la portée.

M. Croiset. — Je voudrais préciser une fois de plus les termes dans lesquels me semble se poser la question. M. Darlu et M. Rauh semblent bien être d'accord pour reconnaître qu'il y a un idéal en morale. La question est de savoir comment se doit former cet idéal. Est-il donné *a priori* ? ou s'agit-il de le construire progressivement en partant des faits ? Il faudrait donc examiner de plus près dans quelle mesure il convient de poser d'abord l'idéal devant les yeux de l'enfant, ou au contraire l'aider à s'y acheminer peu à peu.

M. Rama. — L'idéal doit résulter des connaissances acquises et non les précéder ; autrement il risquerait fort de varier avec chaque individu.

M. Darlu. — Je crois qu'autre chose est de chercher comment on doit construire un système de morale (cela, c'est l'office du penseur qui se propose d'*expliquer* les devoirs contenus dans la conscience commune, de les rattacher à un principe) et autre chose de faire l'éducation morale. En éducation, il y a nécessairement un idéal préconçu ; on ne peut vraiment songer à replacer l'enfant dans la situation de l'homme primitif, à lui faire parcourir à nouveau toutes les phases de l'évolution humaine. Il faut bien présupposer les acquisitions antérieures de la conscience qui ont abouti à la formation de ce que

nous pouvons appeler notre idéal. — La question entre M. Rauh et moi est donc la suivante : ou bien il faut attendre l'occasion pour dégager progressivement des faits de la conduite les règles morales, ou bien il faut mettre l'enfant en présence de cet idéal dans toute sa plénitude. L'éducation est différente de la spéculation philosophique. Il s'agit de faire naître dans l'enfant les sentiments que la conscience morale générale trouve bons. Mais par quelle méthode? Faut-il parler à l'enfant de devoir, de perfection, de Dieu, quelque mot que l'on préfère, pour lui faire éprouver le sentiment moral dans sa profondeur? ou bien faut-il regarder ces sentiments profonds comme prématurés, ces idées comme inaccessibles encore à sa raison, et y acheminer lentement et progressivement l'enfant?

M. Croiset. — Sur ce point de pédagogie, je suis tout à fait d'accord avec M. Darlu. C'est un fait tellement général, qu'on pourrait le prendre comme un principe, ou du moins comme une règle universelle, que les idées se présentent d'abord à l'enfant sous une forme trop complexe pour qu'il en puisse analyser tous les éléments. Une foule de notions s'offrent ainsi à sa pensée d'une façon confuse et complexe, qui par suite et grâce à la réaction spontanée de l'intelligence, se démêlent, se clarifient, prennent un sens à la fois de plus en plus plein et de plus en plus précis. C'est ainsi que se font toutes ses acquisitions intellectuelles, et c'est ainsi que se fait l'acquisition du langage. Attendrez-vous pour lui parler, pour

employer devant lui des mots, qu'il en ait saisi et toute la portée et toutes les nuances, qu'il soit capable d'en pénétrer toute la substance ? N'en doit-il pas dès lors aller de même en ce qui concerne les notions morales ? Il n'y a nul inconvénient à lui présenter ces idées, qui correspondent à ce que les hommes de son temps ont conçu de mieux, même à un âge où elles restent nécessairement pour lui obscures encore, et confuses et complexes. Ces idées qui sont le résidu de l'expérience et de la réflexion des générations doivent, après tout, contenir une grande part de vérité. Cette vérité se communiquera à l'enfant, il en assimilera ce qu'il pourra, elle se révèlera à lui de plus en plus entièrement, à mesure que la réflexion personnelle, par son développement, lui permettra mieux de préciser, de critiquer, de préférer, de choisir.

M. Darlu. — Pour permettre aux objections et aux observations de se présenter avec plus d'ordre, je vais brièvement rappeler les thèses principales que j'ai indiquées la dernière fois. Le premier point que j'ai abordé était celui-ci. Qu'y a-t-il de nouveau, au point de vue moral, dans l'idée de solidarité ? — C'est une idée proprement sociologique et qui met en lumière nos devoirs à l'égard des groupes sociaux. A cet égard j'avais indiqué un certain dissentiment entre M. Bourgeois et moi. Il s'arrête à une sorte d'individualisme en méconnaissant la réalité et les droits de l'État. Par là il me semble affaiblir l'idée de la solidarité. Elle constitue en effet une concep-

tion nouvelle de la fraternité, de la charité, en nous faisant sentir que nous sommes liés à la société et que nous avons des obligations envers le corps social dont nous faisons partie. La charité sans doute nous occupe des autres, mais des autres *comme individus*; l'idée de solidarité au contraire est sociale et nous amène à nous occuper des autres en tant que collectivité. Une éducation fondée sur la solidarité doit donc renforcer le sentiment de l'utilité générale, de l'intérêt de l'avenir; et c'est pourquoi rien n'est plus urgent dans une démocratie qu'une éducation publique fondée sur ce principe.

M. Broca. — M. Darlu nous a parlé d'un inspecteur qui se plaignait qu'on mît peu d'exemples sous les yeux de l'enfant. Cela en effet est essentiel : l'éducation se doit faire par les actes plus que par les paroles. Mener l'enfant chez les pauvres, lui faire voir et lui faire soulager la misère, cela est plus efficace que de lui parler de charité dans un cours. La doctrine de M. Darlu est toute spiritualiste, et c'est là ce qui m'inquiète : car par là on arrive bien à inculquer peut-être des idées, mais les idées ne sout pas actives, et on n'avance guère. Il ne suffit pas d'enseigner la solidarité, il faut rendre plus tangible, plus visible ce lien qui unit les hommes ; il faut mettre en pratique les théories que professe le maître.

M. Darlu. — Cette observation se rapporte à une proposition ultérieure, et nous verrons plus tard la

part qu'il convient de faire à la spiritualité. — Je passe à la seconde thèse.

L'idée de solidarité, ai-je ajouté, n'est cependant pas toute la morale. L'individu doit viser plus haut que la société même ; M. Bourgeois a été le premier à reconnaître l'importance qu'il faut accorder à l'idée de la morale pure. Pour préciser sur ce point, je prendrai un exemple. Une discussion s'est élevée, il y a quelque temps, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, sur la paix sociale. L'auteur d'un article soutenait que nous devions faire à la paix sociale des sacrifices, que nous devions donner moins de relief à nos dissentiments, subordonner dans une certaine mesure nos opinions à celles d'autrui pour ménager un accord avec ceux qui ne pensent pas de même. Un contradicteur combattit cette thèse avec beaucoup de force, et, à mon sens, de raison ; il défendit le droit de la vérité contre la paix sociale elle-même ; il soutint qu'il faut déclarer la vérité, même si l'on fait par là de la peine à ceux qu'on aime le plus.

J'ai dit enfin que la solidarité, de même qu'elle n'est pas toute la morale, n'est pas non plus toute l'histoire. Pour faire l'histoire, il faut des changements, des transformations. Les grands événements de l'histoire ont toujours consisté en une rupture de la solidarité opérée au nom des réclamations d'une conscience individuelle. C'est là ce qu'a été le christianisme. C'est aussi pourquoi je pense, par exemple, que nous devons savoir écouter les protestations de la conscience socialiste contre le patriotisme tel que

nous le concevons ; cet idéal qu'on nous propose, nous pouvons le considérer comme trop lointain, comme utopique, nous pouvons souffrir de ces idées, ne pas les approuver ; mais n'y opposons pas trop vite et trop rigoureusement les droits de la solidarité.

M. Rama. — M. Darlu vient de parler de la paix sociale et nous a dit que la vérité doit être proclamée même lorsqu'elle blesse, même contre la paix sociale. Mais la paix sociale tient par-dessus tout à la réalisation de la justice dans les rapports sociaux de production, de répartition, de consommation de la richesse. Tant qu'il y aura entre les hommes inégalité, injustice, il y aura des protestations, il n'y aura pas de paix sociale. Il n'y aura pas de paix tant que le plus grand nombre des travailleurs vivra, peinera et mourra dans la misère tandis que les oisifs posséderont jusqu'à la plus prodigieuse opulence, tant que ceux qui n'ont rien produit seront en état de faire l'aumône à ceux qui produisent. La paix sociale est uniquement subordonnée à la justice sociale.

M. Croiset. — Il ne s'agit pas, dans ce qui vient d'être dit, de la même paix sociale que celle dont a parlé M. Darlu. Ici, c'est la revendication des intérêts, là c'était l'accord des pensées. C'est sur cette paix des esprits que je voudrais dire mon sentiment. J'ai peur que trop souvent notre idéal de paix sociale ne repose sur une conception peu exacte. Nous nous laissons aller trop volontiers à croire que cet accord

doit être cherché dans une communauté de doctrine, dans un consentement général à une même théorie. La vérité ne comporte pas cette unité ; elle est multiple et elle est variable. La paix ne sera réalisée que par la tolérance, je veux dire par la pleine intelligence de ceci que, n'étant pas en possession de la vérité totale et immuable, nous devons, non pas seulement admettre, mais désirer, encourager toute recherche libre et sincère de cette vérité, fût-ce dans un sens opposé à nos préférences, à nos vues personnelles. Ce qu'il importe d'obtenir, c'est, non pas un accord extérieur et verbal dans une formule qui serait nécessairement inexacte, incomplète, diverse aussi par les interprétations qu'en donnerait chacun, mais une éducation des esprits qui les amène à comprendre qu'il est de l'intérêt de tous que chacun recherche librement la vérité.

M. Darlu. — J'avais indiqué cette idée de la paix sociale, simplement à titre d'exemple. Il faut reconnaître que bien des causes s'opposent à cette paix : il y a certes l'antagonisme des intérêts, mais il y a aussi l'antagonisme des idées. Bien des luttes sanglantes et non les moins acharnées sont nées, non d'un conflit d'intérêts, mais d'un conflit d'opinions,

J'en arrive à la troisième des thèses que j'avais présentées. Il y a dans la conscience humaine quelque chose de plus profond que le contenu social. C'est là la thèse spiritualiste. Elle consiste à soutenir qu'en morale l'essentiel est le sentiment spirituel, le

sentiment de la vie intérieure. D'où la nécessité de mettre en balance le sentiment de la solidarité et le sentiment de notre soumission vis-à-vis d'un principe supérieur dépassant la société et tout le monde lui-même, le sentiment d'un rapport de l'individu avec un principe suprême, au moins idéal, de vérité et de perfection. Pour établir cette thèse, j'avais invoqué l'histoire et montré l'intériorisation croissante de la conscience morale, qui l'amène précisément à trouver en elle l'idée d'un principe idéal de l'univers. L'essentiel alors paraît être, non d'obtenir les actions qui seront de l'intérêt social, mais d'éveiller au cœur de l'enfant le sentiment de ce principe idéal. Ce qui importe plus que tout, c'est moins ce que l'homme *fait* que ce qu'il *est*, que ce qu'il se propose d'être.

Ici, je rencontre l'objection qui m'était faite tout à l'heure. Les paroles, disait-on, sont vaines sans les exemples ; les actions qui toucheront l'enfant tout entier feront naître en lui un désir, un besoin de les imiter, et cela seul sera efficace.

Je n'ai certes pas entendu nier cette loi essentielle de l'éducation : il faut agir devant l'enfant, car il n'est guère, au commencement du moins, que le miroir de ses parents. Mais n'y a-t-il pas autre chose à obtenir d'un enfant que de lui voir faire ce qu'on désire ? Les œuvres ont moins d'importance que la foi. — Considérons par exemple le problème social lui-même : il s'agit de changer l'organisation de la société, d'établir de plus justes relations entre les hommes. Comment procéder ? Les politiques nous

proposent des réformes, des lois. Le moraliste les écoute volontiers, et souvent les approuve ; mais il ne peut oublier que, s'il y a du mal dans la société, il a eu pour cause le mal qui est dans les âmes ; il dira donc qu'il faut tenir compte de la disposition des âmes, qu'il faut par-dessus toutes choses obtenir des hommes qu'ils songent à se réformer et qu'ils le veuillent.

Les réformes sociales ont leur prix, mais ne suffisent pas et ne se suffisent pas à elles-mêmes ; elles ne peuvent avoir leur plein effet tant qu'on n'a pas changé les sentiments, les volontés et les cœurs.

M. Broca. — Je me suis mal expliqué. Je n'avais pas songé à écarter les principes moraux, j'ai dit seulement qu'il y fallait arriver par l'expérience, et que, par l'exemple seulement, les idées de solidarité pouvaient être assez solidement ancrées dans la pensée et dans la volonté.

M. Belot. — Puisque M. Darlu m'a fait l'honneur de discuter quelques assertions que j'avais présentées ailleurs, je dois tâcher de justifier ma manière de voir, et j'espère qu'ainsi nous nous entendrons mieux. Il y a deux extrémités opposées par lesquelles on peut prendre la morale. On peut l'aborder par le dehors, par le côté social. A cette thèse, M. Darlu en oppose une autre d'après laquelle l'essentiel est le dedans, la réforme intérieure, ayant pour principe la notion de la spiritualité, d'un idéal de perfection dépassant

le contenu social, possédant une valeur absolue, en quelque sorte cosmique et métaphysique. A l'appui de sa conception, M. Darlu apporte deux ordres de preuves ; les unes sont historiques, tirées d'une interprétation de l'histoire des doctrines morales et de la moralité, selon laquelle l'évolution de la conscience morale aurait été un mouvement d'intériorisation ; les autres sont tirées de la pratique et consistent à dire qu'on n'aura rien fait tant qu'on n'aura pas corrigé l'individu, l'être intérieur. Examinons-les successivement,

Tout d'abord, il faut remarquer qu'il est facile d'étirer l'interprétation de l'histoire dans tous les sens. La conscience morale, dit-on, s'est de plus en plus intériorisée. Et sans doute cette affirmation trouve une apparente confirmation dans l'histoire. La moralité primitive a été exclusivement sociale et même politique. Puis l'idée morale s'est intériorisée, dans l'ordre théorique avec Platon, dans l'ordre pratique plus tard, avec le christianisme en particulier. Y a-t-il là cependant une loi de l'histoire dans le sens de laquelle il faille continuer à marcher? Je ne le pense pas. Il y a là une apparence, et qui s'explique fort bien. A l'origine, l'individu ne compte pas, mais seulement le groupe. Dans la justice, on ne distingue pas l'individu du groupe auquel il appartient (famille, tribu). C'est le groupe qui est puni des fautes commises par un de ses membres. Il en est de même du devoir : on ne se sent qu'un devoir commun, collectif, non personnel. Il est incontestable que la distinction des personnes, l'individualisation de la

responsabilité a fait des progrès constants, et doit continuer à en faire. Mais est-ce là un mouvement d'intériorisation? N'est-ce pas là plutôt un mouvement d'*individualisation*? Il consiste en ce que l'individu se sent davantage *sujet* de la moralité, mais non pas *objet* de la moralité ; la réflexion lui fait voir de mieux en mieux que le devoir s'impose à lui personnellement, que sa responsabilité propre est engagée ; elle ne lui découvre pas en cela un devoir de perfection intérieure.

On comprend encore cette apparence de l'intériorisation croissante de la conscience, en se rappelant cette loi psychologique capitale, que l'homme est victime de l'abstraction. Avec la conscience plus nette de sa personnalité, de sa responsabilité, il a eu le sentiment plus vif qu'il devait se surveiller, et il a fini par croire que cette perfection pouvait se réaliser indépendamment de l'objet de ses actions, et que tel était le devoir : il n'y a là qu'une illusion résultant de l'abstraction.

Si donc cette loi de l'intériorisation est contestable, plus apparente que réelle, incomplète en tous cas, pouvons-nous conjecturer qu'un revirement soit possible? Je ne puis évidemment ici entreprendre une démonstration suffisante de cette conjecture. Cependant, n'est-il pas vrai que partout, dans les choses sociales, on aperçoit des mouvements d'oscillation perpétuelle? C'est que toujours coexistent en réalité des tendances opposées et aucune d'entre elles n'est exclusive. En même temps que le platonisme et le christianisme accentuaient

la subjectivité, il s'est produit une complication, une systématisation de la vie sociale de plus en plus apparentes : la conscience politique se développait, une moralité sociale se manifestait de plus en plus expressément ; de telle manière que le mouvement d'extériorisation s'est toujours produit et poursuivi en même temps que le mouvement inverse.

L'autre argument, d'ordre pratique, consiste à dire que l'essentiel, c'est la spiritualité, qui dépasse les principes sociaux. — J'estime que la science et la métaphysique ont toujours souffert de l'intrusion des idées morales. On risque trop de retomber ainsi dans l'anthropomorphisme. Il y a les mêmes inconvénients à construire une morale cosmologique. Cette idée de la moralité intérieure se formule d'ailleurs bien vaguement, et cet inconvénient balance sans doute la valeur incomparable qu'on espère lui conférer. En un sens j'admets bien l'importance, la priorité même de la culture individuelle. Je demande seulement comment on pourra définir cette rectification des âmes. D'une manière générale, c'est l'abandon de l'égoïsme : je le comprends et je le crois. Mais « se désintéresser » n'est pas une idée qui se puisse prendre d'une manière absolue. Nulle idée morale n'est séparable de ses compléments. Qu'est-ce que le devoir ? C'est devoir quelque chose à quelqu'un. Qu'est-ce que le droit ? Une revendication à l'égard de quelqu'un et relativement à quelque chose. — De même, qu'est-ce que le désintéressement ? Il faut savoir *de quoi* et *en vue de quoi* je me désintéresse.

Le désintéressement à vide n'a pas plus de sens moralement que psychologiquement ; théoriquement et pratiquement il lui faut assigner un objet. On n'obtient des hommes le renoncement à eux-mêmes que si l'on obtient qu'ils s'intéressent à quelque chose d'autre.

Ainsi donc nous sommes d'accord, si l'on veut dire que toute réforme sociale implique comme condition primordiale une réforme des âmes ; les réformes matérielles sont insuffisantes, bien qu'elles aient leur prix et qu'elles contribuent d'ailleurs pour leur part à la réformation intérieure. L'effort moralisateur doit s'adresser à la volonté individuelle, soit ; — mais il faut fournir à la volonté un objet digne de son effort, une matière susceptible de se faire accepter par l'intelligence et la volonté. — Ce que M. Darlu considère comme l'essentiel n'est, pris en soi, qu'une forme qui ne peut demeurer vide ; l'essentiel, selon moi, c'est de fonder la culture morale subjective, théoriquement sur l'idée, et pratiquement sur le souci de ses fins objectives et sociales.

M. Darlu. — Je ne réponds qu'un seul mot. On signale le danger du subjectivisme moral, et j'en conviens : un formalisme moral qui demeure seul est mauvais. Je puis dire que moi-même j'ai été amené par la pratique de l'enseignement à reconnaître l'insuffisance du kantisme ; je me suis aperçu que l'idée du devoir ne se suffit pas et qu'il faut proposer aux volontés un objet, susciter l'enthou-

siasme pour un grand objet. Mais je m'éloigne de M. Belot en insistant sur l'importance de la réflexion du sujet sur lui-même ; les choses les plus importantes sont celles qui prennent un sens ou une valeur subjectifs. Il ne faut pas se contenter d'une culture subjective, j'en suis d'accord ; mais il faut apprendre à l'enfant à sentir sa conscience et à la mettre au-dessus de tout, même de l'intérêt social. Et je crois que l'élément essentiel de cette conscience intérieure n'est pas un élément égoïste, une forme du moi, mais au contraire le rapport de la pensée individuelle avec ce qu'on peut appeler le principe de vérité des choses.

III

Séance du 22 Janvier 1902.

PROPRIÉTÉ INDIVIDUELLE ET PROPRIÉTÉ SOLIDAIRE

par

M. F. Rauh

Maître de Conférences à l'École normale supérieure.

Je voudrais essayer de montrer que la formule socialiste du droit de propriété doit être aujourd'hui modifiée de façon à être mise en harmonie avec les résultats actuels de la science économique. Cette modification consiste à distinguer entre l'idéal socialiste et certaines formes de production et d'échange, moyens complexes et toujours provisoires de réaliser cet idéal.

On définit faussement le socialisme par la socialisation des moyens de production, entendant par là *la centralisation absolue de la production nationale*. Telle est en effet la conception de Marx et d'Engels. L'un et l'autre imaginent que le socialisme résultera d'une concentration progressive des capitaux qui, en produisant une organisation de plus en plus consciente de la classe ouvrière, déterminera d'elle-même la catastrophe finale et le régime nouveau[1].

1. Telle est la direction certaine de la doctrine, quoique ce schème

Le régime socialiste semble devoir être dès lors un régime de centralisation, d'unité économique rigide. Sans doute Marx et Engels sont des esprits trop positifs pour décrire dans le détail une société encore en formation. Sans doute aussi la centralisation économique ne signifie pas pour eux cette organisation militaire imposée par l'État à des fonctionnaires passifs que leurs adversaires leur ont si violemment reprochée. L'État, bien loin de régler monarchiquement la production et la répartition des richesses, ne sera dans le régime nouveau que l'administrateur délégué de la collectivité. Mais il semble bien cependant qu'ils aient prévu pour un avenir proche la concentration de la totalité des moyens de production en quelques industries monstres dirigées par un *État populaire,* héritier de l'oligarchie capitaliste, maîtresse souveraine de la production, dont le règne aurait préparé le sien. Le régime nouveau consisterait dès lors littéralement dans la mise en tas des richesses communes. Telle est sans aucun doute l'essence du socialisme selon les marxistes, les social-démocrates généralement opposés au point de vue politique à tout fédéralisme [1].

Or, il est vrai que dans l'état de concentration actuelle de l'industrie capitaliste bien des formes de

apparaisse bien grossier, si on le compare à la doctrine réelle. Il faudrait d'autre part distinguer entre Marx et Engels qui ne se représentent d'une façon identique ni les causes, ni l'avénement du régime nouveau.

1. Marx et Engels ont atténué certainement dans la dernière période de leur vie leur conception centraliste. V. sur ce point Bernstein, *Socialisme théorique et Social-démocratie pratique*, tr. fr., p. 226.

production ou d'échange doivent être en effet — comme quelques-unes, les chemins de fer entre autres, le sont déjà dans beaucoup de pays — monopolisées par les communes ou l'État, dans un but d'intérêt général et de justice sociale. Il est vrai aussi qu'en fait, pour des raisons diverses — dont la principale est que les hommes se sentent d'autant plus solidaires qu'ils sont plus agglomérés — l'idée socialiste naît sous sa forme actuelle comme spontanément, de la grande industrie avec, comme moyen d'action, la lutte de classes.

Mais des recherches multiples ont montré que la tendance des capitaux vers la concentration n'était pas la seule tendance de l'évolution économique moderne, que cette concentration était beaucoup moins rapide que ne le pensait, par exemple, Engels, que la moyenne et la petite propriété, — surtout la propriété agricole — persistaient à côté de la grande, malgré les réserves qu'il y a lieu de faire pour les cas où cette indépendance est plus apparente que réelle. C'est parce qu'ils ont l'un et l'autre assisté à la prodigieuse expansion du capitalisme anglais pendant sa période héroïque que Marx et Engels ont prolongé dans ce sens trop idéalement simple les lignes de son développement.

Cette forme de production qui correspond à la petite ou à la moyenne propriété actuelle est-elle condamnée à disparaître dans l'intérêt public ? Faut-il seulement en ménager les détenteurs en attendant qu'on les convertisse au système de la production en grand ? C'est ce que pensent beaucoup de socialistes

pour la petite propriété paysanne. Mais il n'est pas sûr que la petite ou la moyenne production doivent être toujours et partout condamnées au nom du progrès. La petite culture est favorable à l'industrie maraîchère, l'industrie d'art ne peut guère être centralisée. Si le commerce de détail appartient pour une bonne part à un petit nombre de syndicats, ou de gros industriels, n'y a-t-il pas encore un très grand nombre de petits ou moyens commerçants indépendants, et n'y aura-t-il pas un intérêt local à les maintenir — sous une forme appropriée à un régime juridique nouveau ? On pourrait multiplier les exemples.

Ne peut-on imaginer d'autre part des institutions sociales qui établissent entre de petits et de moyens producteurs des liens de coopération tels que l'ensemble en constitue vraiment une nation économiquement organisée et unifiée, sans qu'il y ait pour cela socialisation *globale* des moyens de production ? C'est là un type d'organisation que peuvent nous faire entrevoir dans la société moderne les institutions à peine ébauchées de crédit mutuel, les caisses rurales, les Banques populaires, etc. Le socialisme petit bourgeois d'un Proudhon exprime précisément les aspirations socialistes d'une démocratie qui connaît surtout la petite ou la moyenne propriété. On peut se représenter la nation comme exerçant un droit général de contrôle au nom de la justice et de l'intérêt public sur les petits ou moyens producteurs, sans que pour cela elle administre elle-même par un organe central et unique la production nationale.

A côté donc des formes de production centralisée, nationales ou communales, pourront exister, *réglementées par un régime contractuel nouveau*, d'autres formes qui laisseront à des groupes plus limités, à des individus même la direction de la production. C'est cette complexité des formes sociales futures qu'essaient de nous faire imaginer quelques-uns des plus éminents parmi les socialistes contemporains, complexité qui rappellera celle de la propriété au moyen âge, avec ses distinctions de l'autorité domaniale, des usages, de la tenure, etc.

« Les divers procédés de socialisation que nous venons de passer en revue, — expropriation des grandes industries, pénétration de l'État dans les entreprises nouvelles, groupement coopératif *avec ou sans intervention des pouvoirs publics*, — ne s'excluent évidemment pas les uns les autres. Il est infiniment probable au contraire que la production socialisée qui nous apparaît comme l'aboutissement inévitable de l'évolution industrielle ne se réalisera pas d'une manière uniforme et par l'application d'un système exclusif, mais bien par la combinaison de toutes les mesures, de tous les efforts, de toutes les initiatives qui concourent au même but final : suppression des revenus sans travail, appropriation collective des moyens de travail ». Ainsi s'exprime M. Vandervelde[1]. Il est vrai que M. Vandervelde semble toujours admettre que la production en grand — avec décentralisation possible cependant — est le

1. *Le collectivisme et l'évolution industrielle* (Société nouvelle de librairie et d'édition).

terme nécessaire de l'évolution. La conception de M. Jaurès est moins uniforme.

Il note les formes de production et de propriété par lesquelles dès aujourd'hui essaient de se concilier les *garanties d'indépendance que donnait l'ancienne propriété individuelle et l'ampleur de l'action commune et fraternelle.* C'est ainsi que dans une commune de l'Yonne les paysans propriétaires obligent la commune à acheter la machine à battre, s'associent eux-mêmes pour l'achat en commun et l'emploi des faucheuses, des moissonneuses lieuses, mais en même temps cherchent une forme de contrat par lequel, affermant leur domaine à une société dont ils seraient les membres, ils en garderaient l'individualité juridique. Comme *l'un de ces traits qui dessinent les formes futures de la vie,* M. Jaurès cite encore les deux formes de travail pratiquées par les salariés agricoles autour de Gaillac : le travail collectif accompli sur un grand domaine en compagnie de nombreux salariés, le travail individuel accompli sur leur petite propriété privée. Ils ont à cet effet imposé l'usage de finir à quatre heures la journée du travail salarié de façon à pouvoir achever leur journée sur leur propre terre[1]. Et M. Jaurès espère que la société future n'abolira pas cette joie de nous sentir sur la terre commune les maîtres d'un coin de sol à nous.

Pour exprimer ces relations complexes de production et de propriété que la société future laissera se former dans les limites d'une législation économi-

1. Jaurès, Études socialistes. *Cahiers de la quinzaine*, p. 18.

que démocratique, garantissant les intérêts et les droits de tous, il nous a paru que les termes de propriété collective étaient peut-être trop simples. Nous avons risqué ceux de propriété solidaire.

Nous pouvons conclure que le principe du socialisme est indépendant de la forme de la production. La socialisation globale, centralisée, des moyens de production est un des moyens nécessaires qu'impose au socialisme la forme actuelle de l'évolution économique. Il n'est pas le seul. On ne peut faire dépendre un principe de justice démocratique d'une certaine forme de production variable selon les peuples, selon les temps. L'idéal d'une démocratie sociale s'impose à la conscience moderne. Comment la démocratie sociale doit-elle être organisée économiquement pour satisfaire cet idéal ? C'est une question de moment.

*
* *

Il s'agit dès lors de définir le principe socialiste du droit de propriété, de façon à marquer cette indépendance de la fin et des moyens qui la réalisent.

Le socialisme veut supprimer le revenu sans travail, la rente du *capital passif*, et aussi le profit que l'on pourrait appeler la rente du *capital actif*, parce que l'un et l'autre supposent l'appropriation privée des moyens de production et d'échange, c'est-à-dire selon le mot de Marx le pouvoir sur le travail d'autrui. Ni par le jeu automatique d'un capital, ni par la force de son talent, de son savoir, ou de son audace, par une sorte de droit de conquête économique,

un homme ne peut imposer à un autre homme des conditions de travail et de vie. Or c'est précisément ce qui a lieu, tant que le salarié ne s'organise pas pour se défendre. Mais cette nécessité fait précisément ressortir la tendance oppressive du capitalisme moderne : comme la nécessité d'un appui pour s'opposer à sa chute prouve la pesanteur d'un corps. Cette oppression est d'autant plus dangereuse que, notre régime économique consistant essentiellement en une forme d'échange où les relations concrètes des hommes et des choses se dissimulent sous le signe abstrait de la valeur, elle circule invisible et anonyme, elle se négocie sous la forme de la monnaie ou du papier monnaie, de sorte qu'elle échappe à celui même qui l'exerce, à celui même qui la subit. Le mérite de Marx est d'avoir mis en pleine lumière l'inconscient réseau de servitudes où le système moderne de l'échange enserre le salarié moderne.

A ce système à la fois féodal et anarchique, que tempèrent à vrai dire les essais de régime constitutionnel rapprochant le capital et le travail, la philanthropie des particuliers, la justice réparatrice de l'État, et aussi les formes ébauchées d'organisation économique démocratique, le socialisme veut substituer l'association, l'entente, la *coopération démocratique*. Le socialisme se définit par cette coopération. Il est, selon le mot de Bernstein, un mouvement vers une forme générale de coopération sociale, *eine Bewegung zu Genossenschaftlichkeit*. Il n'est donc pas caractérisé nécessairement par une production centra-

lisée et unifiée, mais par un droit nouveau, le *droit éminent de la société démocratiquement organisée sur la propriété*. M. Jaurès voit avec raison dans toutes les limitations apportées au droit actuel de propriété des germes du socialisme futur. Mais si aujourd'hui déjà et sur certains points la nation tout entière intervient dans les questions de propriété et de production, c'est par une concession maussade de l'individu. Dans la société future, la question de l'organisation du travail, de la liberté économique sera librement et joyeusement inscrite à l'ordre du jour de la société, discutée, résolue dans toutes les assises de la nation, de telle sorte que le citoyen se sentira tel dans l'usine ou l'atelier comme aujourd'hui dans la salle de vote.

Mais pour que l'oppression économique cesse, pour que les citoyens se sentent membres d'une même nation économiquement organisée, il n'est pas nécessaire que la production soit *matériellement* unifiée. Il suffit 1° que dans toutes les entreprises les chefs et les travailleurs soient démocratiquement organisés ; 2° qu'entre toutes ces entreprises interviennent des lois générales maintenant et réglant l'équilibre. M. Léon Bourgeois citait récemment l'exemple de ces *braccianti* organisés en coopérative qui se sont entendus avec certaines municipalités italiennes pour exécuter des travaux de voirie. Il pourra être utile de communaliser, de nationaliser ce service. Mais les *braccianti* peuvent être ou rester socialistes, sans qu'il en soit ainsi.

Nous sommes convaincu que la conception étroi-

tement unitaire de la socialisation a éloigné du socialisme de vrais démocrates, qui ont craint qu'un tel système ne figeât l'invention, l'initiative économique.

*
* *

Pas plus qu'on ne peut prévoir les diverses formes de production que la nation délibérante adoptera dans son évolution, on ne peut dire d'avance avec précision quelles limites respectives assignera le droit nouveau à la centralisation et à l'autonomie dans l'administration de la propriété. On peut dire seulement qu'il importe de maintenir et de fortifier tous les organes autonomes d'émancipation économique — comme d'ailleurs tous les organes politiques — coopératives, syndicats, bourses du travail, etc., de façon que la République future soit vraiment une démocratie professionnelle où l'État — c'est-à-dire l'ensemble des délégués à l'administration du patrimoine commun — remplisse seulement le rôle d'un pouvoir régulateur.

Ici encore d'ailleurs les institutions actuelles contiennent des germes d'avenir. On en trouve, dont l'indépendance relative n'empêche point l'étroite dépendance à l'égard de la société tout entière. Les banques nationales sont autonomes sous le contrôle de l'État. En Irlande, la rente foncière est déterminée par la loi avec obligation dans certains cas pour le propriétaire de vendre ses droits à un prix fixé par les tribunaux, et dont l'État fait l'avance à l'acqué-

reur[1]. Les grandes institutions capitalistes nous fournissent elles aussi des exemples d'une indépendance presque complète des individus, dans les limites d'une organisation collective. C'est ainsi que les chefs de rayon du Bon Marché, les chefs de service de nos grands établissements de crédit sont à peu près leurs maîtres. L'organisation des cartels et des trusts offre de multiples exemples de ces essais de conciliation entre une direction commune et centrale et l'autonomie des groupes[2]. Le consentement à l'autorité n'est-il pas d'ailleurs une forme de la liberté ? M. de Rousiers nous dit à propos des cartels : « ... la discipline à laquelle ils se soumettent est volontaire. Elle ne nuit donc pas à leur initiative. Et l'initiative collective volontaire est encore de l'initiative privée[3]. »

On ne saurait mieux exprimer les sentiments qui devraient dominer dans une République sociale. Marx pensait que le grand capitalisme fournirait le cadre de la société future : si M. de Rousiers dit vrai, elle lui devrait — qui l'eût pensé ? — jusqu'à son âme.

*
* *

Il y aurait lieu de distinguer de même entre le problème de l'idéal socialiste, et la question de

1. Il est vrai que le système est mal appliqué, ceux qui l'appliquent étant de la clientèle des landlords.

2. V. de Rousiers, *les Syndicats industriels de producteurs en France et à l'étranger* (Colin).

3. P. 283.

savoir par quels moyens se fera le passage de la société actuelle à la société future. Il est étrange que des socialistes partisans de la suppression des guerres aient pu considérer la guerre civile comme le moyen nécessaire, sacré, de toute transformation sociale. Cela tient à des causes historiques multiples que M. Andler en particulier a bien mises en lumière[1]. Il est au moins aussi étrange que des socialistes aient paru considérer la contrainte légale comme le moyen essentiel, unique de l'évolution. La contrainte par l'État est beaucoup plutôt une tradition jacobine, recueillie par le parti radical. Sans en méconnaître la nécessité actuelle, les faibles n'ayant souvent pour se défendre contre les forts d'autre instrument que l'État, le socialisme devrait plutôt être porté à favoriser les formes positives, organiques d'émancipation économique (coopératives, mutualités, etc.). Car la législation sociale future sortira des délibérations de ces groupes et, consentie, cessera dès lors d'être une contrainte. Si les partis socialistes se sont longtemps défiés de ce mode d'action, c'est encore pour des causes historiques contingentes que nous n'avons pas à analyser ici.

*
* *

Ainsi modifié, assoupli, le principe de justice selon le socialisme se rapproche en même temps qu'il se distingue des principes de justice sociale récemment formulés.

1. Voir le *Commentaire du manifeste communiste* par M. Andler (Société nouvelle de librairie et d'édition).

M. Léon Bourgeois a nettement posé le principe du devoir de la société, et d'une façon plus particulière des privilégiés de la société envers les faibles, du droit des faibles sur la société et les privilégiés de la société. Mais il maintient la forme actuelle du droit de propriété, de sorte que la société est seulement engagée selon lui à guérir les maux qu'elle a produits par sa propre organisation. La justice selon M. Léon Bourgeois est une justice réparatrice. La justice socialiste est une justice organisatrice. Elle prétend organiser la liberté économique de façon à éviter les effets funestes du régime actuel. La solidarité socialiste est positive. La solidarité selon M. Bourgeois est négative. Elle empêche l'excès du mal. Le système socialiste s'oppose au système de M. Léon Bourgeois, comme l'hygiène, la médecine préventive à la thérapeutique ordinaire qui guérit la maladie une fois née.

Les formes d'organisation positive qui préparent un régime nouveau, M. Bourgeois les souhaite cependant, les encourage et nul n'en a mieux que lui-même défini la direction idéale. N'a-t-il pas dit dans un récent discours sur la mutualité que l'espoir des mutualistes va jusqu'à l'organisation de la société humaine *tout entière* par la mutualité, c'est-à-dire par la fraternité et la solidarité des hommes ? Mais, cette société idéale, M. Léon Bourgeois laisse à la liberté — encouragée il est vrai par l'État — le soin de la créer. Elle n'est pas du domaine du droit. N'est-ce pas là une notion étroite et en quelque sorte scolastique du droit, analogue à la

distinction d'École entre les devoirs négatifs et les devoirs positifs ? L'intervention juridique se produit quand un idéal s'impose à la conscience publique au point de vouloir aboutir socialement, se réaliser dans les faits. On ne peut donc dire *a priori* où s'arrête, où finit le droit. C'est à la conscience d'un temps d'en décider. Or il semble difficile de contester que la solidarité positive, la justice sociale positive ne soit proche de cette période, ou plutôt ne soit dès à présent entrée dans cette période où une idée veut prendre corps. Les avantages accordés en France par l'État dans les adjudications de travaux publics aux associations ouvrières de production ne sont-ils pas un signe entre mille autres de ce fait, que non seulement la solidarité négative, réparatrice, mais la solidarité positive, organisatrice, tend à prendre une forme juridique ? Entendue à la façon de M. Léon Bourgeois, la justice sociale n'est encore que la forme démocratique de cette charité d'État pratiquée par les vieilles monarchies.

M. Gide a prononcé les mots de « République coopérative ». C'est presque la formule par laquelle le socialiste Kautsky définissait le socialisme : une coopérative de production au service d'une coopérative de consommation. Mais M. Gide semble lui aussi attendre et vouloir que cette société qu'il rêve, et dont il a puissamment contribué à poser les premières assises, se réalise par la seule liberté des individus. La notion de droit social semble lui être comme étrangère. Sa conception a comme une

teinte religieuse, mystique[1]. Convaincu que toute activité sociale a sa source dans la vie profonde des âmes, M. Gide paraît peu soucieux de cet aboutissant matériel des volontés collectives, qui s'appelle une législation. Cependant son système économique consiste essentiellement dans un coopératisme fédéraliste. Or, une fédération des coopératives — nationale ou internationale — est-elle possible sans une réglementation générale et juridique ? Peut-être aussi M. Gide répugne-t-il aux formules trop rigides, à celles surtout qu'a compromises l'usage parfois grossier qu'en ont fait les partis politiques.

Il n'est pas étonnant que le principe de justice sociale se soit ainsi assoupli et en quelque sorte spiritualisé au cours de l'évolution. Dans le même sens se sont transformés tous les principes modernes, scientifiques aussi bien que pratiques. Comparons aux principes mécanistes tels que les formule un Descartes, ou même un Leibniz, le principe moderne de la conservation de l'énergie. Les physiciens modernes aperçoivent la nature comme une réalité infiniment riche que les uns traduisent en mécanisme, que d'autres se refusent à pénétrer pour n'en connaître que l'expression formelle et mathématique. Le principe de la conservation de l'énergie est devenu un principe général d'équivalence dont chaque science spéciale fournit une formule qui lui est propre. Il définit une méthode de recherche.

1. Il inscrit en tête de la 7e édition de ses *Principes d'économie publique* une parole de Tolstoï.

Ainsi l'idéal de démocratie sociale, très déterminé dans sa direction, reçoit au jour le jour et selon les indications de la vie un contenu nouveau. Ainsi aux certitudes statiques, globales — c'est le mot dont se servait récemment un jeune philosophe, M. Wilbois — d'origine métaphysique et religieuse se sont substituées les certitudes vivantes, en devenir, très fermes et très nettes, cependant. Le savant doute-t-il de la science parce qu'il en sait les conclusions relatives et provisoires ? L'homme ne prétend plus aux vérités éternelles, mais il aime les vérités d'un jour comme si elles étaient éternelles. Son désir infini lui tient lieu d'éternité. Comme la certitude, le courage a changé de forme. Au courage qui prétendait saisir en une fois l'objet désiré s'est substitué le courage continu, quotidien, moléculaire — selon le mot de M. Péguy — qui ne supprime pas les crises, mais en les préparant les atténue.

Je n'ai pas besoin de dire que l'idée que je viens d'exprimer ne m'est en aucune façon personnelle. Elle est celle d'un très grand nombre de théoriciens du socialisme. On peut dire qu'elle caractérise la pensée socialiste contemporaine, bien plus, qu'elle achève le mouvement socialiste scientifique qui a commencé avec ce siècle [1]. Cependant si le mouvement dans ce sens est réel, la formule n'en a pas toujours été, selon nous, assez explicitement dégagée.

1. Citons parmi les théoriciens français du socialisme qui sont dans le même sens : MM. Andler, Fournière, Jaurès, Georges Renard, Rouanet, Georges Sorel, etc.

Et sans attacher trop d'importance aux formules, il paraît cependant utile de marquer par elles les étapes parcourues et surtout les tournants du chemin. Dans la vie des individus comme des peuples, il y a des mots qu'il faut dire. Ils n'ajoutent rien en apparence à la vie. Ils y ajoutent cependant. Il ne suffit pas d'agir, d'être. Il est nécessaire qu'une société, un parti, un homme prennent à certains moments conscience de ce qu'ils font, de ce qu'ils sont. Avant qu'ils ne se développent en actions nouvelles, il faut que tout le passé, tout l'avenir se contractent, s'intègrent en une conscience. Le génie n'est fécond qu'à ce moment souvent fugitif où, se dégageant des tâtonnements confus, il se possède enfin et domine son inspiration.

Séance du 29 janvier 1902.

DISCUSSION

M. Rauh. — Les principales thèses que j'ai développées il y a huit jours, et au sujet desquelles la discussion doit s'engager aujourd'hui, peuvent se ramener à quatre, que je vais résumer en quelques mots.

1. Je me suis proposé en premier lieu de montrer que la formule de la justice telle que la fournit le socialisme a besoin d'être corrigée, correction qui d'ailleurs a été faite déjà par un certain nombre de socialistes. Si nous commençons par définir le socialisme dans sa pureté abstraite et idéale, nous pourrons dire qu'il est la doctrine qui a pour but de supprimer l'oppression anonyme de la rente, du revenu sans travail et aussi l'oppression du profit, ce que nous avons appelé le droit de conquête économique. Le moyen proposé par le socialisme, c'est l'organisation d'une Démocratie économique.

2. Mais il importe de distinguer ce principe des moyens par lesquels les socialistes ont trop souvent dit qu'il devait se réaliser : par exemple, la violence, une révolution brusque, un cataclysme social ou encore — tel a été l'objet spécial de notre conférence — la socialisation des instruments de production. Cette

socialisation des instruments de production est une des formes imposées à la société socialiste par les conditions économiques actuelles, mais il peut y en avoir bien d'autres. Dans la démocratie sociale future il y aura une place pour les associations autonomes et même peut-être pour des formes privées de production.

3. Il s'agit donc de trouver une formule de la justice selon le socialisme, plus souple que celle ordinairement adoptée. Nous proposons celle du *droit éminent de la société démocratiquement organisée sur la propriété*.

4. Cette formule se distingue de celle qu'a proposée M. Léon Bourgeois. Le droit de la société sur l'individu, je le définis autrement que lui. Selon M. Bourgeois, ce droit va seulement à réparer le mal; je crois qu'il consiste surtout à organiser la société et la propriété de manière à éviter, à prévenir le mal. A la médecine qui ne veut que guérir, j'oppose l'hygiène sociale préventive. Cette formule se distingue aussi de celle de M. Gide : « une République coopérative ». Car, en admettant un fédéralisme économique, M. Gide ne va pas jusqu'à affirmer expressément le droit de la nation de s'organiser tout entière sous la forme d'une grande coopérative de production et de consommation ; il ne reconnaît pas le droit de la société à régler la répartition des biens.

Au sujet de ces idées, j'ai reçu de M. Darlu une lettre qui contient d'intéressantes objections auxquelles je voudrais répondre tout de suite, en mo-

difiant un peu l'ordre dans lequel il les a présentées.

En premier lieu, me dit M. Darlu, la différence entre l'idéal de M. Bourgeois et le vôtre, c'est que le sien est dans la solidarité, la mutualisation des avantages et des risques, et le vôtre, dans la liberté, dans la non-oppression économique. — Sans doute j'ai insisté sur ce point que l'idéal socialiste peut être réalisé soit par la liberté, soit par l'autorité, légale et consentie, s'entend; c'est là une question que l'on ne peut résoudre *a priori*, c'est une question de moment, de circonstance. Mais la différence entre M. Bourgeois et moi est autre. M. Bourgeois admet que la justice sociale doit être essentiellement négative, réparatrice, j'estime qu'elle doit être positive, organisatrice.

M. Darlu me fait observer encore que le système de M. Bourgeois comporte un programme de réformes qui remplirait abondamment plusieurs législatures très fécondes, tandis que l'idéal indiqué par moi n'exige pratiquement aucune réforme déterminée. — J'estime au contraire que des réformes très-positives résulteraient de ce que j'ai dit. Ces réformes seraient sans doute sur un grand nombre de points celles-là mêmes que préconise politiquement M. Léon Bourgeois. Mais il ne s'ensuit pas qu'il soit inutile de différencier les formules. Il y a des déclarations qui sont nécessaires à certaines heures. Il faut approfondir la conscience démocratique, aller jusqu'à ses racines; la formule de la démocratie sociale va jusque-là. Et par là même, elle peut orienter dans le sens de ré-

formes différentes. Les réformes proposées par M. Bourgeois ont pour objet d'assurer tous les individus contre les risques produits par la société, elles s'orientent vers le socialisme d'État. Il y a une autre orientation possible : vers la démocratie professionnelle. Il est insuffisant de protéger le salarié, d'établir même entre la classe capitaliste et la classe salariée des relations constitutionnelles, si excellentes que soient ces mesures. Il faut tendre expressément vers une organisation démocratique où les producteurs organiseraient la production ; par suite il faut encourager les coopératives de consommation, de production, la socialisation municipale, la socialisation nationale de certaines industries. On est ainsi conduit à accepter le programme politique de M. Bourgeois mais en allant au delà, vers l'organisation de ce que j'ai appelé une démocratie professionnelle, en donnant à l'expression son sens le plus large, en faisant entrer dans cette démocratie les fonctionnaires au même titre que les ouvriers ; d'un mot, il s'agit d'une sorte de syndicalisme universalisé.

Enfin, selon M. Darlu, ma définition du socialisme, de la justice sociale consistant surtout dans la détermination d'une direction, d'une tendance, j'aurais dû rechercher si les conditions économiques, sociales, morales, existant actuellement, rendent possible, et en quelle mesure, la réalisation de cette tendance. Par exemple, y a-t-il assez de capitaux accumulés dans la société actuelle pour permettre une organisation de la propriété collective qui changeât quelque peu la condition des travailleurs ? L'ex-

ploitation des mines par la société permettrait-elle de diminuer le nombre des heures de travail ? Les capacités de la masse des travailleurs sont-elles suffisantes pour qu'on puisse restreindre, sans trop de dommage, l'initiative individuelle ? etc. — Tout d'abord, je pourrais ne pas répondre, m'en tenir aux principes, et dire qu'au jour le jour on déterminera les réformes partielles possibles et nécessaires. J'indique une direction idéale qui s'impose à la conscience, en même temps qu'elle commence à se réaliser dans les faits ; je ne puis dire ce que sera la société future quand elle sera réalisée ; je n'ai pas à prophétiser. — Voyons cependant les objections de M. Darlu. Et d'abord celle qui concerne les ressources de la société actuelle et l'accumulation des capitaux. Peut-on douter, en vérité, en présence de cette surproduction dont se plaignent les industriels eux-mêmes, de l'énorme déchet qui résulte de la concurrence anarchique, des ressources infinies du machinisme moderne et que si les compétences se mettaient au service de la justice, elles trouveraient le moyen d'organiser la production de façon à empêcher que personne ne meure de faim, que personne ne perde rien de sa dignité à gagner son pain ? Une démocratie organisée se meut sans doute lentement. Mais la production est assez intense et assez riche aujourd'hui pour que nous nous offrions le luxe de ces lenteurs inséparables d'un régime de liberté. L'initiative individuelle est précieuse sans doute ; mais n'est-elle donc possible que dans un régime anarchique ? L'humanité

s'est résignée à en faire partiellement le sacrifice dans l'ordre politique, pour assurer la liberté à tous ; ne peut-on la limiter aussi pour assurer à tous la liberté économique ? Si les hommes se sont passés des rois, ne peut-il venir un jour où ils se passeront des « capitaines d'industrie » ? Enfin, pour qu'un semblable système se pût réaliser, il faudrait, dit M. Darlu, une classe de travailleurs capables de s'organiser. Ce que nous voulons en effet, c'est que l'homme devienne citoyen dans l'usine même. Il faut, pour qu'il en soit ainsi, que la démocratie ne ressemble guère à ce qu'elle est aujourd'hui. Il faudra pour cela sans doute une longue éducation par les institutions, par la parole, par le livre. Marx a déclaré en maintes circonstances qu'il ne croyait pas la classe ouvrière mûre pour le régime nouveau ; mais il faut précisément travailler à *élever* de toutes façons les générations nouvelles.

M. Rama. — Vous avez dit que l'autorité, le pouvoir doit être maintenu dans de justes limites. Lesquelles ? Maintenu comment et par qui ? — En fait, comme c'est le gouvernement qui dispose de toutes les forces sociales, il en abuse toutes les fois qu'il croit y avoir un intérêt urgent ; d'où le succès des coups d'État. Jamais on n'a vu, jamais on ne verra un gouvernement exercer des poursuites contre lui-même, lorsqu'il a commis les pires abus, même lorsqu'il a commis les plus grands crimes.

M. Rauh. — J'ai déjà répondu en partie à cette

objection. M. Rama conçoit tout gouvernement sur le type du gouvernement actuel, en particulier du gouvernement français. Il ne faut pas se représenter le gouvernement futur à l'image d'un gouvernement qui ne s'appuie pas sur des organisations collectives. Le régime futur substituera, comme on l'a dit, l'administration des choses au gouvernement des hommes. Mais ce n'est pas assez dire. Il faut limiter l'organisme administratif central par des associations autonomes multiples. Le gouvernement futur n'aura qu'une fonction très spéciale : celle d'organe régulateur. Notre régime parlementaire est un régime plébiscitaire déguisé. Dans le syndicalisme généralisé dont j'ai esquissé les caractères essentiels, le despotisme serait infiniment moins à craindre.

M. Rama. — Ces corporations ne pourraient-elles donc s'organiser elles-mêmes, sans avoir recours à un gouvernement, car tout gouvernement abuse des forces dont il est armé ?

M. Rauh. — Le gouvernement ne pourrait abuser d'un pouvoir qui serait sans cesse limité et contrôlé par les corporations elles-mêmes.

M. Rama. — Il serait composé de délégués de ces corporations, délégués responsables et révocables ?

M. Rauh. — C'est cela même.

M. Leven. — Je demande la permission de des-

cendre des sommets où nous a portés M. Rauh et de me placer à un point de vue rigoureusement positif et pratique. La nation, nous dit-on, a le droit d'organiser la production. Soit ; mais, dans l'état actuel, nous sommes tenus par le prix de revient. Il faudra donc changer les conditions de ce prix de revient ; seulement, ne se heurtera-t-on pas à la concurrence étrangère ? Voici par exemple deux réformes extrêmement désirables : les retraites ouvrières et la diminution des heures de travail. Le projet en discussion à la Chambre, sur le premier point, est tout à fait insuffisant. C'est qu'en effet on a été effrayé par les capitaux énormes à distribuer tous les ans. D'autre part, le peuple a besoin de s'élever, de s'instruire ; on a créé des Universités populaires, cela est bien ; mais est-il possible à l'ouvrier d'en profiter lorsqu'il a à accomplir 12 ou 13 heures de travail par jour ? Il faudrait réduire ce temps, à 8 heures par exemple ; à cette condition seulement sera réalisable l'éducation de la démocratie. Bornons-nous à ces deux problèmes. Ils sont proprement internationaux. Voilà ce qu'il importe de bien voir. Il ne suffit pas de demander au Parlement de traiter ces problèmes d'un point de vue national. Il serait digne de la République française de transporter ces questions sur le terrain international, car c'est là le seul moyen d'en hâter la solution.

M. Rauh. — Sur les conclusions, nous sommes d'accord. Mais je me suis moi aussi placé sur un terrain pratique, car la foi est efficace, car la foi crée ses

organes ; le meilleur moyen d'amener les hommes à opérer des réformes, c'est précisément de les soulever par un grand enthousiasme, de leur donner une puissante impulsion vers un haut idéal. Ce qui empêche les compétences de trouver les réformes positives nécessaires, n'est-ce pas, après tout, qu'elles manquent d'idéal, de foi ? J'en viens maintenant aux questions pratiques posées par M. Leven. Les questions économiques et les questions ouvrières sont en effet en grande partie internationales. Mais on a vu à tort dans ce fait une objection irréfutable contre le principe d'une démocratie sociale. On a prétendu qu'elle ne pourrait se réaliser qu'à la condition que l'univers entier y consentît. Une telle démocratie s'organisant dans un seul pays pourrait à vrai dire courir de graves dangers, provoquer une levée de boucliers monarchiques et patronaux. Et pourtant, si les pays étrangers trouvaient un intérêt économique à avoir cette démocratie pour cliente, ne l'accepteraient-ils pas ? En ce qui concerne le prix de revient, si la société actuelle ne trouve pas le moyen de le modifier comme il est nécessaire, c'est la condamnation de cette société : n'est-il pas honteux qu'il faille subordonner à des questions de prix et de profit la solution du problème du pain et de la justice pour tous ?

IV

Séance du 5 février 1902.

LA SOLIDARITÉ A L'ÉCOLE

par

M. F. Buisson,

Professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Paris.

(Résumé de la conférence de M. Buisson.)

Ce sujet est des plus intéressants, malgré la forme, en apparence ingrate, sous laquelle il se présente : c'est un problème pédagogique ; il s'agit là de ces humbles questions pratiques sans lesquelles la pédagogie n'est rien ; il faudra entrer dans des détails très spéciaux, et qui sembleront peut-être bien éloignés des grands problèmes très généraux qui ont été abordés jusqu'ici.

L'étude de la solidarité à l'école comporterait trois ordres de questions : l'enseignement proprement dit de la solidarité, — la discipline, — les œuvres et particulièrement les associations scolaires et post-scolaires.

Au sujet de l'enseignement et de ce qu'on y peut introduire comme suggestions et indications, il y aurait beaucoup à dire. Il faudrait établir tout un

programme, et rechercher quelle peut être l'influence de ce programme. Pour introduire cette étude, il semble pratique de prendre pour base positive un document dont l'importance ne saurait échapper à personne. Au Congrès d'éducation sociale qui s'est tenu pendant l'Exposition, puis à la Société d'éducation sociale, ont été rassemblés plus de 1 200 mémoires dans lesquels des instituteurs et des institutrices ont exposé de quelle façon, à leur sens, l'école et la discipline qui s'y donne peuvent faire l'éducation du sens social, peuvent solidariser les élèves. Ces mémoires ont été dépouillés, analysés avec infiniment de soin, d'ordre et de précision dans un substantiel travail de M. Gourdon, publié dans le *Bulletin de la Société d'Éducation sociale* et dans le *Manuel général de l'Instruction primaire*. Ce dépouillement très consciencieux nous offre une excellente base expérimentale de documentation, puisqu'il y a là comme une manifestation d'une partie tout au moins de l'opinion publique.

Une question préalable, que ne se pose pas M. Gourdon dans son rapport, parce qu'elle n'était pas agitée dans les mémoires qu'il résumait, se présente à l'esprit tout naturellement : que veut-on prouver par cet enseignement de la solidarité ? Qu'en attend-on ? La chose est à la mode, sans doute ; l'idée peut rendre des services, soit. Mais quelle est la signification, la portée éducatives qu'on prétend lui assigner ? — S'agit-il simplement d'apprendre aux enfants le fait naturel de la solidarité biologique ? Quelle valeur morale cela peut-il avoir ?

Pour montrer combien il importe de préciser ce premier point, il suffit de rappeler que c'est par là que commence la conférence de M. Brunetière. Ce que l'on tend à enseigner, dit-il, c'est simplement la solidarité biologique, à titre de fait nécessaire, de loi fatale. On connaît l'exemple classique du trèfle incarnat ; on en pourra citer mille autres. Mais on aura beau faire, par ce moyen on n'enseignera rien que le fait brutal de l'interdépendance des phénomènes naturels. Qu'en conclure au point de vue moral ? — Peut-être sera-t-on plus heureux en faisant intervenir une nouvelle donnée, un nouveau fait : la solidarité économique. Par là, on fera comprendre les services que la société rend à l'individu, on montrera à l'enfant que tout homme doit son pain, ses vêtements, sa maison, le plus humble des instruments qu'il utilise, au travail d'un nombre considérable d'autres hommes ; qu'il en est de même en ce qui concerne nos connaissances. La solidarité économique est un fait important à signaler ; il est bon de découvrir à l'enfant cette complexité des relations économiques, les effets de la loi de la division du travail. Est-ce là une éducation morale ? Beaucoup prétendent que nous prenons une leçon de choses pour une leçon de morale. Et cela limite la portée et le sens de cet enseignement.

D'autres observations nous font entrer plus pleinement au vif du débat. — Admettons que la solidarité soit étudiée, analysée, enseignée avec un soin tout nouveau, qu'elle prenne dans nos programmes une place de plus en plus grande. Voilà qui est très

bien, dira-t-on ; mais à la condition toutefois que l'on n'aille pas, au profit de cette idée nouvelle, diminuer cet autre principe : l'idée de la personnalité humaine. Il convient d'insister sur tout ce qui limite et restreint les droits de la personne ; nul n'y contredit. Mais encore faut-il auparavant avoir insisté sur le droit (et le devoir aussi) de l'individu à vivre et à bien vivre : car c'est là véritablement le premier principe. Gardons-nous, par-dessus toutes choses, d'affaiblir l'idée de la liberté, de la personnalité, de la responsabilité. Simple affaire de mesure, pourra-t-on répliquer. Et cela est vrai ; mais comme on suit volontiers avec précipitation les idées nouvelles, n'y a-t-il pas lieu de redouter qu'on aille trop vite et trop loin en ce sens ? Ce n'est que depuis peu et ce n'est pas sans peine qu'on a réussi à introduire dans l'école l'idée des droits de l'homme. Ne risquons pas de compromettre par une coupable imprudence le bénéfice de ces efforts.

Il faut aussi prêter notre attention à une autre nécessité. Comment éviterions-nous de répondre à ceux qui, avec M. Brunetière et bien d'autres, nous disent : vous allez créer dans la pensée et dans la conscience de l'enfant une confusion absolue ; vous brouillez pour lui les idées et les mots : de quelle solidarité parlez-vous ? Solidarité biologique, solidarité économique, solidarité humaine, consciente, voulue, soumise à des lois morales : tout cela se mélange et se confond. Ouvrez les livres que l'on met entre les mains des écoliers ; combien y en a-t-il où, dans la même page, le mot de solidarité ne soit

pris en ces divers sens, en ces deux acceptions non seulement distinctes, mais peut-être opposées : solidarité de fait, solidarité de devoir ? Et les conséquences que produit l'une concordent-elles toujours avec les prescriptions qu'énonce l'autre ? Ne pourra-t-il pas arriver que l'une de ces formules demeure dans la tête de l'enfant, sans que l'autre pénètre dans son cœur ? L'enfant sera-t-il convaincu, parce que vous lui aurez montré *le fait,* qu'il a *le devoir* de faire que la solidarité morale règne ? Vous vous payez de mots : en vain vous montrez les effets nécessaires de cette solidarité naturelle ; ce qu'il faut, c'est inspirer à l'enfant le sentiment très vif du devoir qui lui incombe de réaliser la justice *contre* cette solidarité brutale et mécanique qui produit indifféremment le bien et le mal.

Ainsi donc, il est nécessaire de choisir entre deux notions, deux définitions de la solidarité. — Le principe sous-entendu sur lequel repose le système de nos idées sur la morale sociale, dans l'enseignement primaire et même dans l'enseignement secondaire, c'est la théorie du contrat social. Rousseau a pu paraître à ceux qui le lisaient superficiellement considérer ce contrat comme un fait historique ; peu importe. Ce qu'il a fait entrer dans l'esprit humain, dans la conscience contemporaine, c'est cette idée que la société doit être une association consciente, voulue, organisée, corrigée, destinée à être précisément le contraire d'une solidarité purement naturelle. C'est la substitution du droit au fait ; c'est l'affirmation de ce principe, que les hommes ne doi-

vent s'associer que sous la loi de justice; qu'il leur faut reconstruire la société par le droit et pour le droit, contre le fait. L'enseignement de la solidarité, précisément parce qu'il mélange au lieu de distinguer, parce qu'il identifie au lieu d'opposer, ne va-t-il pas risquer de compromettre cette grande idée? S'il était vrai que la société dût se constituer par la force des choses, sous la pression de causes nécessaires, selon une loi fatale, s'il était vrai que la solidarité fût quelque chose comme la gravitation, alors, oui, il faudrait enseigner la solidarité. Mais c'est le contraire qui est la vérité. Il y a une solidarité de fait qui s'exerce dans le sens le plus féroce, au profit de la force, c'est la solidarité du maître et de l'esclave au sein de la cité antique. Cette solidarité, instrument de misère et de douleur, ouvrière d'iniquité, faut-il donc la suivre, s'y abandonner, ou au contraire la combattre et la détruire? De même donc que l'idée de solidarité ne doit être réintroduite qu'après celle de personnalité, de responsabilité, de même elle ne doit être réintroduite qu'après l'idée de contrat et de justice.

Il convient donc de surveiller de très près l'emploi qui se fera de cet enseignement. D'autant plus que la différence sociale qui existe entre l'école primaire et le lycée impose vraisemblablement des différences entre l'enseignement qui est donné dans l'une et celui qui est donné dans l'autre. La clientèle de l'école primaire n'est pas celle du lycée; il n'y a plus de classes sociales, c'est entendu; mais il y a pourtant une classe aisée et une autre. Les paroles

qui s'adresseront aux enfants de l'une seront-elles les mêmes qu'il faudra faire entendre aux fils de l'autre? Et les mots auront-ils la même portée? Au lycée, il faut se préoccuper de faire voir à l'enfant de la bourgeoisie qu'il est un privilégié ; il faudra ne pas lui laisser ignorer le problème qui résulte de ses rapports avec les droits des autres. Inversement, quand on parle à l'enfant du peuple, on ne pourra pas éviter de lui faire surtout remarquer que c'est par la solidarité qu'il a chance de sortir de son état d'infériorité, que son droit et son devoir sont de faire partie des organisations syndicales qui l'arracheront à sa misère. Ainsi que l'établit M. Bureau dans son beau livre sur le *Contrat de travail et le rôle des syndicats professionnels*[1], la grande réforme à tenter, c'est d'habituer tous les enfants à cette idée de l'organisation d'une société qui regardera le contrat de travail par les syndicats comme le principe du salut. Cet enseignement de la solidarité, pour être profitable, a donc besoin d'être très précis, très défini, très prudent ; il est par là même très délicat à organiser et à distribuer.

Des deux autres parties du sujet, sur la troisième il est possible d'être très bref : il s'agit des œuvres qui tendent à opérer la solidarisation effective de l'école. Il n'y a pas là matière à des discussions de principes. Le grand effort qui s'est poursuivi en ce sens est tout à l'honneur des instituteurs. Apprendre aux enfants à s'associer pour le jeu, le travail, la

1. *Bibliothèque générale des sciences sociales*. Paris, F. Alcan.

mutualité, cela est à recommander sans réserve. Ces institutions du sou des écoles, des cantines scolaires, des vestiaires, des mutualités scolaires, permettent de concevoir des espoirs immenses ; il y a là presque la solution d'une partie du problème social. Une seule observation s'impose sur ce point, c'est qu'en dernière analyse, on s'adresse là à l'intérêt bien entendu.

La dernière partie, vraiment capitale, qui est le cœur même du rapport de M. Gourdon, c'est la question de la discipline. Un très grand nombre d'instituteurs sont arrivés à cette conclusion que la solidarité doit être enseignée par la discipline même. La discipline ne doit plus être imposée du dehors ; il faut, le plus tôt possible, expliquer le règlement aux enfants, leur en faire comprendre la raison, les associer à son établissement et à son application, les amener vite à se régler eux-mêmes. Tout cela est bien, car c'est la discipline libérale substituée à la discipline autoritaire, c'est l'acceptation comprise et voulue de la règle remplaçant l'obéissance aveugle et passive à un commandement extérieur. Mais voici la grosse nouveauté : c'est la façon de concevoir les sanctions de la discipline.

Nous donnons trop à l'enfant, disent les partisans de cette théorie, des récompenses et des punitions personnelles : par là nous développons et nous surexcitons la concurrence, l'émulation, le désir de primer : c'est un égoïsme, relevé sans doute, mais dangereux. Il faut faire l'inverse, il faut traiter l'enfant comme membre de cette société solidaire qui se nomme la classe : il ne faut plus établir de classe-

ments personnels, il ne faut plus de récompenses et de punitions individuelles, mais des récompenses et des punitions collectives : on donnera des *bons points* à la classe, on félicitera ou l'on blâmera la classe : par des punitions collectives on obtiendra l'aveu des fautes commises.

M. Gourdon sur ces différents points indique des réserves : mais il faut nous arrêter sur cette question, car le caractère de ce mouvement semble très dangereux. Il y a beaucoup à craindre d'un enseignement qui ferait de la solidarité dans l'école la photographie de ce qu'elle est dans la nature ou dans la société, avec toutes ses conséquences iniques. — A cette objection, des instituteurs ont répondu : Ce que nous voulons, c'est travailler à la réalisation de la société idéale de l'avenir, et pour cela il faut inspirer l'horreur de la société mauvaise d'aujourd'hui. Notre point de départ, ce doit être le spectacle de la société actuelle, avec tous ses vices ; nous faisons remarquer à l'enfant la solidarité de fait, avec toutes ses conséquences bonnes ou mauvaises ; nous voulons que nos élèves soient injustement récompensés et souffrent injustement.

Il y a là un point tout à fait grave, et qui mérite d'être très sérieusement examiné. Écoutons M. Brunetière ; il nous dit : Vous venez enfin de redécouvrir le catholicisme ; vous remontez au point de départ d'une tradition que vos philosophes ont si malheureusement interrompue : — le purgatoire, les indulgences, la réversibilité des péchés et des mérites, l'intercession des saints, — voilà la soli-

darité. Et si vous voulez trouver l'expression la plus éloquente qui en ait été donnée, cherchez-la dans le sermon de Massillon où il nous montre tous les chrétiens comme les portions d'une même masse, les membres d'un même corps.

Ainsi donc, c'est parce que nous avons voulu remettre en honneur la responsabilité individuelle, que nous n'avons pu nous satisfaire de la discipline morale de l'église. C'est parce que nous avons cru en la valeur de la personnalité et de la liberté, que nous avons lutté pour échapper à cette tutelle et à ce joug. Et tout cet effort n'aboutirait qu'à rétablir tout cela !

L'enfant doit être de plus en plus lui-même ; de plus en plus il se doit sentir responsable : voilà la base même de la personnalité morale et de la moralité personnelle. La solidarité des vertus, des fautes, des mérites ! Conception grossière, enfantine ! Oubliera-t-on donc cette loi que l'individualisme est la condition première de tout vrai socialisme ? que pour faire une cité, il faut commencer par faire des citoyens ? — Avec un mot, au nom d'un mot, va-t-on donc nous faire retomber dans une conception contre laquelle, depuis Erasme et Rabelais, toute la pensée moderne s'est soulevée ?

Il était nécessaire de signaler ce danger, de montrer que ce principe de la sanction collective est un des plus pernicieux qui soient. Car ceux qui inclinent dans ce sens n'ont ni l'intention ni la conscience de nous faire verser dans cet abîme. Qu'on fasse de la discipline des applications collectives

quand il y a eu participation collective, tout le monde en est d'accord. Mais qu'on ne collectivise que ce qui de sa nature est collectif. Et voici ce qui ne l'est pas : la conscience et le devoir, l'individualité morale.

DISCUSSION

M. Porgès. — On vient de nous dire que la solidarité de fait, aveugle et fatale, ne peut servir de principe à la solidarité humaine, consciente, volontaire et morale. Mais beaucoup pensent au contraire que la première doit servir d'argument et d'introduction, pour conduire à la seconde ; — et cela n'est pas déraisonnable. Faire comprendre à l'enfant cette interdépendance, ces relations qui l'unissent bon gré mal gré à ses semblables, c'est lui faire comprendre qu'il a intérêt à rendre ses semblables heureux.

M. Buisson. — Sans doute, mais l'intérêt n'est pas toute la morale ; pour la fonder, il faut, à mon sens, lui donner une autre base ; pour créer au cœur de l'enfant la moralité vraie et agissante, il faut faire appel à un autre motif.

M. Porgès. — Et pourtant n'était-ce pas sur l'intérêt bien entendu que Socrate faisait reposer la morale ? — J'en appelle à M. Croiset.

M. Croiset. — Oui, le principe de la morale socratique c'est l'intérêt bien entendu de chacun se confondant avec l'intérêt véritable de tous, c'est le bon-

heur individuel inséparable du bonheur général. Et, à ce propos, il n'est pas sans intérêt de noter que cette idée de solidarité a été entrevue dans l'antiquité grecque par les politiques. Thucydide, Xénophon ont montré que chacun a intérêt à ce que tous soient heureux. Et ceci peut devenir un mobile d'action de nature morale.

M. Devinat. — Il est possible et il est utile de conserver à l'école primaire cette idée de l'interdépendance des phénomènes économiques et des actions humaines, précisément pour faire plus pleinement comprendre à l'enfant toute la complexité et toute l'extension du devoir et de la justice. Montrer qu'il y a des répercussions lointaines et insoupçonnées, n'est-ce pas faire considérer comme obligation stricte, comme devoir impérieux de justice, ce qui d'abord était conçu comme devoir plus souple et plus large de bienveillance. Le devoir acquiert par là plus de précision définie, plus d'ampleur et de rigueur, sans rien perdre de son caractère et de son autorité. Je prends un exemple très simple, très accessible à l'intelligence d'un enfant : l'homme qui, avec la collaboration de beaucoup d'autres, a gagné une fortune ou simplement une certaine aisance, se dit : cela, c'est mon bien. S'il a bon cœur, il secourra, soulagera des misères. Mais ne croyez-vous pas que, s'il pouvait se rendre compte de la nature de cette collaboration à laquelle il doit ce qu'il possède, sa conscience serait plus scrupuleuse et plus exigeante, qu'il se considérerait comme moralement tenu,

comme obligé par la justice, à faire plus qu'il ne fait, à aider les autres plus et mieux et avec d'autres sentiments ? Il est donc bon d'amener, par la considération de ces faits, l'enfant à envisager toute l'étendue de la justice. Il est bon de lui apprendre que toute action, que l'abstention même, retentissent au loin sur ceux qui l'entourent. Il est bon de lui dire : vous croyez ne faire de mal qu'à vous-même ; vous faites aussi du mal aux autres ; surveillez-vous. Dans cette habitude de plus de prudence et de plus de scrupule, dans ce souci plus éclairé d'une justice plus complexe, n'y a-t-il donc pas un gain moral certain ?

M. Croiset. — Par ces très intéressantes observations, M. Devinat semble bien avoir rétabli quelques-uns de ces intermédiaires que nous réclamons entre les deux idées très éloignées de la solidarité de fait et de la solidarité morale.

M. Malapert. — Il est certain que le fait de la solidarité peut nous servir à introduire une détermination plus exacte dans l'idée même de nos devoirs. Mais il faut s'entendre sur les conditions auxquelles cet enseignement doit satisfaire pour être utile. C'est une question de mesure et c'est une question d'ordre. Il est bon de préciser la conception du devoir et de définir mieux la justice ; mais il faut d'abord avoir solidement établi dans le cœur de l'enfant la conscience du devoir et l'amour de la justice.

Qu'importe après tout d'avoir offert à l'intelli-

gence une connaissance plus détaillée de ce qu'est la justice, si vous n'avez pas entretenu et suscité la volonté d'être juste ? L'enseignement des faits de solidarité peut donc avoir sa place ; mais il faut lui donner sa vraie place ; qu'on s'en serve, comme d'un élément complémentaire important, mais qu'on n'en fasse ni le point de départ ni le principe. Et encore convient-il d'observer que plus de réserve encore s'impose à cet égard à l'école primaire qu'au lycée. Ici, à cause même de l'âge plus élevé des jeunes gens auxquels il s'adresse, le professeur peut faire à cet enseignement une part plus large. Mais, à l'école primaire, ne craindrez-vous pas que de ces deux conceptions, la solidarité de fait, la solidarité de devoir, la première, précisément parce qu'elle est plus matérielle, plus palpable, plus grossière, ne frappe seule les esprits et ne leur cache ou ne leur déguise l'autre ?

Mais là n'est peut-être pas l'essentiel. Ce qui est le plus grave, c'est cette théorie de la discipline contre laquelle je remercie très vivement M. Buisson de s'être éloquemment élevé. Qu'obtiendrez-vous par cette discipline collective ? la haine de celui qui est injustement puni contre ceux dont les fautes sont payées par lui ; — la lâcheté et la paresse de celui qui compte sur le bon vouloir et le travail de ses voisins pour lui obtenir des récompenses qu'il n'aura pas méritées ; — une sorte d'impersonnalité universelle, d'anonymat moral qui est la négation même de toute responsabilité consentie, la suppression de tout caractère, la ruine de toute moralité. On

ne saurait, à mon gré, protester avec assez de force contre cette monstrueuse conception qui fonde la discipline sur l'injustice, et qui prétend former des hommes en soumettant l'enfant à cette sorte d'odieuse tyrannie d'un maître qui, sans égard aux intentions et aux actions de chacun, enveloppe indifféremment dans le même châtiment et dans le même éloge les bons et les méchants, les innocents et les coupables. Faire peser sur la tête de l'enfant ce poids de l'iniquité, c'est peut-être semer dans son cœur le germe de la révolte et de la haine, ce n'est pas à coup sûr préparer une moisson de justice et de bonté. On nous demande de faire des citoyens et nous préparerions des esclaves! Je l'ai dit déjà, et je ne puis m'empêcher de le redire, parce que cela s'impose impérieusement à ma pensée et à ma conscience : prenez garde de former des consciences serves et des volontés sans ressort ; ces instruments aveuglément soumis, ils sont tout prêts pour la servitude. Savez-vous quelles mains s'en serviront et à quelle œuvre on les emploiera ? J'ai peur, quant à moi, qu'ils ne se mettent pas au service des idées démocratiques, mais qu'ils retombent sous la domination des idées du passé, auxquelles une longue possession du pouvoir a donné une force et une autorité contre lesquelles nous savons trop à quel point il est difficile, à quel point aussi il est nécessaire de lutter.

M. Buisson. — Je tiens à rappeler en terminant que, dans l'exposé de M. Bourgeois, le concept de justice a été réintroduit comme un des principes

essentiels de la théorie de la solidarité. Dans son premier livre il avait insisté surtout, comme il était naturel, sur le fait de la solidarité ; dans l'exposition plus complète, plus méditée qu'il nous a donnée ici même de ses idées, il a mis sur le même plan l'enseignement de la justice et l'enseignement de la solidarité, et nous a montré comment, à son sens, le second ne se suffit pas à lui-même sans le premier.

V

Séance du 12 Février 1902.

LA SOLIDARITÉ ÉCONOMIQUE

par

M. Ch. Gide

professeur à la Faculté de droit de Montpellier.

La tâche qui nous a été dévolue dans cette série de conférences, destinées à préciser le concept de la solidarité, a été de chercher quel est le rôle de la solidarité dans l'ordre économique, comment il faut l'entendre et ce qu'il faut en attendre.

Les solidaristes généralement n'aiment pas les économistes, et ceux-ci le leur rendent bien. Lesquels des deux ont commencé ? Ce serait une enquête oiseuse. Toujours est-il qu'ils se disent réciproquement des choses fort désagréables. *Le Journal des Économistes* notamment, depuis quelques années, les crible de ses traits les plus acérés. Mon collègue de Lausanne, M. V. Pareto, a consacré plusieurs articles à cette école solidariste qu'il appelle « une vague et nébuleuse conception éthique » — ceci serait encore acceptable, hélas ! mais aussi « un

nouveau nom donné à un genre d'égoïsme des plus malsains », voilà qui est plus grave.

Au fond, ce qui vexe les économistes, ce n'est pas que la solidarité existe, c'est que les solidaristes croient l'avoir découverte. Les économistes nous assurent qu'ils l'ont découverte longtemps avant nous. Et ils ont parfaitement raison. A cet égard je dois leur rendre ce qui leur est dû. Aujourd'hui encore toutes les fois qu'on voudra indiquer aux instituteurs ou aux professeurs quelque bel exemple destiné à montrer les bienfaits de la solidarité économique, on ne saura mieux faire que de les inviter à lire à leurs élèves la belle page d'Adam Smith, où il nous montre le plus humble des manœuvres jouissant, grâce à la coopération inconsciente de milliers de laboureurs, de commerçants, de marins, qui travaillent pour lui, d'un confort bien supérieur à celui de tel roi d'Afrique qui règne en maître absolu sur un million de sujets tout nus.

Il est vrai que si Ad. Smith avait décrit éloquemment la solidarité économique, il ne l'avait pas nommée. Mais on ne saurait faire ce reproche à Bastiat qui, dans ses *Harmonies,* a écrit un chapitre entier, inachevé, il est vrai, sous ce titre *la Solidarité,* qui célèbre d'ailleurs dans maintes pages « la grande et irrécusable loi de la Solidarité », et qui a donné cette définition de la Société : « La Société tout entière n'est qu'un ensemble de solidarités qui se croisent..... La condition de chacun de nous est déterminée par des millions de faits auxquels ses déterminations sont étrangères. » La fameuse loi de

l'interdépendance, la voilà donc formulée il y a un peu plus de cinquante ans.

Alors les économistes auraient donc raison ?

Pas tout à fait ! Sans réclamer pour les Solidaristes un brevet d'invention, je crois cependant pouvoir dire qu'ils ont apporté une conception de la Solidarité — même de la Solidarité économique — sensiblement différente de celle des économistes. Et c'est à rechercher et à analyser ces différences que je consacrerai cette leçon.

I

Toutes les fois que les économistes nous parlent de la Solidarité, elle est associée pour eux à l'un des trois phénomènes suivants : la *division du travail*, l'*échange* ou la *concurrence*. Or précisément ce sont là pour nous trois formes de la Solidarité que nous jugeons peu recommandables. Je vais vous dire pourquoi.

§ 1. *Division du travail.* — En ce qui concerne la division du travail, il faut commencer par avouer que c'est le plus remarquable exemple de solidarité qu'on puisse citer. Aussi a-t-il débordé de beaucoup le domaine de l'économie politique proprement dite ; il sert d'exemple classique aux moralistes comme aux biologistes. Vous savez que M. Durkheim lui a consacré un beau et savant livre, dans lequel il a élevé la division du travail à la hauteur d'une grande loi morale ; ce serait elle qui atténuerait les fâcheux

effets de la lutte pour la vie, parce que plus les hommes se cantonnent dans des domaines et des milieux différents, et moins il y a entre eux d'occasions de conflits. Il est vrai que la concurrence n'existe qu'entre semblables, non entre dissemblables. Le cordonnier ne fait pas concurrence au chapelier, pas plus que le requin au tigre. — Mais voilà justement ce qui nous inquiète dans la division du travail, c'est cette tendance qui lui est inhérente à différencier les hommes, à les aiguiller chacun sur des voies divergentes — ou parallèles, si l'on veut, mais qui, conformément à la définition des parallèles, ne se rencontrent qu'à l'infini. J'entends bien que, par ce moyen, nous supprimerons toute collision, mais si c'est là le rêve d'un chef de gare, il me semble que ce ne saurait être celui d'une école sociale. Quel singulier idéal pour la solidarité que de donner aux individus l'assurance qu'ils ne risqueront jamais de se rencontrer!

Hâtons-nous, de peur qu'on nous accuse de faire une caricature et non une critique sérieuse, de rétablir la juste part de solidarité que contient la thèse de la division du travail. Au reste, elle ne vous a pas échappé. C'est que, quoique poussant les individus dans des voies différentes, elle crée tout de même entre eux des liens indissolubles et permanents, ceux d'une dépendance mutuelle. En effet, chacun ne s'occupant que d'une branche de la production, que dis-je! ne faisant qu'un seul acte de la production, parfois un seul geste, se trouve dans l'impossibilité de pourvoir à ses besoins sans le concours des autres. Le cordonnier, précisément parce qu'il ne

fait que des souliers, a besoin du boulanger pour son pain, du tailleur pour ses habits, du médecin quand il est malade, etc. C'est le fameux sonnet de Sully-Prudhomme, qu'on récite dans toutes les conférences sur la Solidarité :

Le laboureur m'a dit en songe : Fais ton pain !

Et ainsi, il se trouve que, par la division du travail, chacun de nous travaille pour autrui et vit du travail d'autrui. On croirait presque à la réalisation de la parole de l'Évangile : « Nul ne vit pour soi-même. »

Mais regardons de près sur quoi repose ici la solidarité. Sur ce fait que, par suite de la division des fonctions, chacun de nous devient un être incomplet et par suite dans l'impossibilité de se suffire à lui-même. C'est, comme on le dit très bien, sur le fait de la « dépendance réciproque » que repose la solidarité.

Cette base donnée à la solidarité m'inquiète ; elle me rappelle celle qui était symbolisée dans l'École de St-Simon, à Ménilmontant, par le gilet, ce fameux gilet qui ne se boutonnait que par derrière, ce qui faisait qu'il était impossible de l'endosser sans appeler à son secours un des frères en la foi saint-simonienne. De cette façon, nul ne pouvait s'habiller sans le secours d'autrui. Ainsi, sous le régime de la division du travail, nul ne peut se vêtir non plus, ni manger, ni se loger, ni voyager, ni remuer, sans le concours d'autrui. Voilà la solidarité économique.

Or, devons-nous donner pour idéal ou pour disci-

pline aux hommes une solidarité qui n'a d'autre but qu'une dépendance réciproque, qui est déterminée par un développement volontairement incomplet des individus ? Mais c'est là une solidarité — appelons-la par son vrai nom — d'infirmes. C'est celle de l'Aveugle et du Paralytique dans la fable de Florian :

Je marcherai pour vous, vous y verrez pour moi.

Je lisais dernièrement un roman de Wells : un voyage dans la lune [1]. Ce n'est pas nouveau, en tant que roman, mais M. Wells suppose que les Sélénistes ont poussé beaucoup plus loin que nous la méthode de la division du travail — et voici le tableau émouvant qu'il nous présente :

« Chacun des Sélénistes que j'ai vus est excellemment adapté à la fonction sociale qu'il remplit. Les ouvrages fins sont confiés à des ouvriers affinés, miraculeusement rapetissés et conditionnés : il en est que j'aurais pu tenir sur la paume de ma main...

« ... Certains qui, je suppose, s'occupent de mécanisme à battement de cloches, ont d'énormes oreilles comme des lièvres, placées juste derrière les yeux ; d'autres qui ont pour labeur de délicates opérations chimiques, projettent en avant un vaste organe olfactif... et certains qui, m'a-t-on dit, sont souffleurs de verre, ont des poumons comme des soufflets.

« ... En dehors de leur intelligence spéciale, ces

1. Wells, *Les premiers hommes dans la lune*.

subordonnés sont aussi inertes et impuissants que des parapluies dans une antichambre. Ils n'existent que pour les ordres auxquels ils doivent obéir, les devoirs qu'ils ont à remplir.

« ... La confection de ces diverses sortes de travailleurs doit avoir lieu par des procédés curieux et intéressants. Je ne sais encore rien de bien clair à ce sujet, mais très récemment je tombai sur un certain nombre de jeunes Sélénistes confinés dans des espèces de bocaux d'où sortaient seuls les membres supérieurs ; on préparait ces êtres à devenir servants de machines d'un genre spécial... Cette main misérable sortant de ce bocal semblait en appeler faiblement de ses possibilités perdues. J'en suis encore hanté, bien que ce soit en somme un procédé beaucoup moins cruel que notre méthode terrestre de laisser les enfants devenir des hommes et de les transformer alors en machines » (p. 360-362).

Et d'autres, « les intellectuels », ne sont plus que d'énormes cerveaux. Voici le portrait du Grand Lunaire :

« Un cerveau de plusieurs mètres de diamètre qui me parut fort semblable à une vessie opaque et sans traits, avec des ombres vagues et onduleuses de circonvolutions qui s'agitaient visiblement. Puis, au-dessous de cette énormité, on apercevait, en tressaillant, de minuscules yeux pénétrants qui vous examinaient... Au premier moment je ne pus voir que ces petites prunelles fixes au-dessous desquelles je distinguais un corps de nain aux membres d'insecte, pâles et recroquevillés... De petites mains, tenta-

cules d'aspect inutile, maintenaient cette forme sur son trône. »

Il est incontestable que dans un semblable état social la Solidarité économique, en tant qu'elle peut être le fruit de la division du travail, serait poussée à ses dernières limites. Ces Sélénistes sont devenus, dans le sens le plus littéral du mot et non pas seulement par métaphore, membres d'un même corps, puisque l'un n'est plus qu'une main, l'autre qu'un pied, l'autre qu'une paire d'oreilles, et l'intellectuel n'est plus qu'un cerveau. Mais je pense que vous serez d'accord avec moi pour ne pas souhaiter voir, dans cette hideuse vision, une anticipation du régime futur de notre pauvre terre. L'homme naturellement n'est que trop infirme, et la vraie solidarité ne doit pas avoir pour but d'accroître cette infirmité, mais de la diminuer, non de nous amputer de certains organes, mais de nous donner des organes nouveaux.

J'aurais d'ailleurs un autre grief contre la solidarité résultant de la division du travail, c'est qu'elle est surtout d'ordre physiologique, identique à la division physiologique des organes et des fonctions, si bien que les biologistes l'ont empruntée aux économistes — et non l'inverse, comme on le croit généralement. — Et vous savez si, depuis lors, dans l'école sociale biologique ou organiciste, on a fait un abus ridicule de ces soi-disant identités. Certes, nous ne les prenons pas toutes au sérieux. Je ne crois pas, malgré l'autorité déjà vénérable de Ménénius Agrippa, que la solidarité qui existe entre un sénateur et un

ouvrier soit du même ordre que celle qui existe entre les membres et l'estomac, ni d'autres exemples plus étranges encore. Néanmoins nous ne pouvons nier que la division du travail ne soit un phénomène naturel, spontané, inconscient — c'est là précisément ce qu'admirent les économistes — et par conséquent toute solidarité qui se fondera sur elle participera aux mêmes caractères : elle sera fatale, inconsciente et par conséquent amorale. Elle n'impliquera ni justice, ni amour ; elle n'est pas la nôtre.

§ 2. *Échange.* — Mais, disent les économistes, notre Solidarité ne consiste pas seulement dans la division du travail, elle se manifeste aussi dans l'échange. Or, les griefs que je faisais valoir contre la division du travail ne semblent pas pouvoir s'appliquer à l'échange. L'échange n'implique pas la séparation des hommes, mais leur rapprochement. L'échange n'est pas un fait fatal, ni même naturel, car les animaux ne le pratiquent pas, ni même spontané, car il n'apparaît guère qu'avec la civilisation. Il est volontaire : il est, à proprement parler, un acte d'union, une sorte de mariage, car tout acte d'échange implique un couple de co-échangistes, et qu'est-ce que l'amour, sinon une sorte d'échange? échange de serments, échange de baisers, pour finir ou pour se consolider, par l'échange de l'anneau nuptial. Et l'échange, à la différence de la division du travail, ne mutile aucun des contractants. Au contraire, les économistes ont démontré — c'est une des plus belles (et des plus certaines d'ailleurs) dé-

monstrations de l'économie politique — que l'échange enrichit les deux parties : nul ne sort d'un échange accompli sans en avoir retiré un avantage quelconque, un supplément d'utilité. Il y a donc vraie solidarité entre tous ceux qui s'accouplent quotidiennement par le lien de l'échange : vendeur et acheteur, marchand et client, propriétaire et locataire, prêteur et emprunteur, patron et ouvrier.

Bastiat définit l'échange : « l'échange de services». « Chacun, dit-il, fait profiter autrui de ses efforts et profite des efforts d'autrui dans des proportions convenues, ce qui est l'échange... Grâce à l'échange, l'être fort peut, jusqu'à un certain point, se passer de génie et l'être intelligent de vigueur, car par l'admirable communauté qu'il établit entre les hommes, chacun participe aux qualités distinctives de ses semblables. »

Voilà en effet un aspect de la solidarité un peu différent de celui de tout à l'heure, quoiqu'à vrai dire l'échange ne soit qu'une résultante de la division du travail. Mais il ne nous paraît pas beaucoup plus séduisant.

D'abord je ne crois pas que l'échange puisse être assimilé à un acte d'amour. Ce qui constitue l'amour, dans le sens le plus élevé comme le plus physiologique du mot, c'est l'union, la conjugaison, la fusion. Or il n'y a rien de tout cela dans l'échange.

Consultons les jurisconsultes ; ceux-là ne sont pas des mystiques. Ils nous apprendront ce que c'est que l'échange. Tout échange, enseigne-t-on dans les Écoles de Droit, se ramène à l'une de ces deux formules:

do ut des ou *facio ut facias* : « je donne une chose pour que tu en donnes une autre », ou « je fais un acte pour que tu en fasses un autre. » Ne traduisez pas cela, je vous prie, en disant que l'échange est un don réciproque ! Ce qui caractérise le don, même réciproque, c'est d'être désintéressé ; or ce qui caractérise l'échange, c'est la particule conjonctive *ut*, « pour que », « afin que ». Je cède ceci *afin que* tu cèdes cela, 1 pour 1, 10 pour 10, 100 pour 100, valeur pour valeur, poids pour poids, mesure pour mesure. C'est la Justice qui préside à l'échange ; on l'appelle la Justice commutative, et pour bien marquer son rôle on lui met dans la main une balance dont le fléau est parfaitement horizontal, ce qui indique que les deux plateaux sont chargés bien également. Sans doute c'est là la Justice, ou du moins une des formes de la Justice, une forme sévère, un peu inquiétante, dirais-je,... car cette loi de l'échange : poids pour poids ! mesure pour mesure ! travail pour travail ! valeur pour valeur ! sou pour sou ! ne sonne-t-elle pas à votre oreille comme l'écho lointain d'une autre loi bien connue : œil pour œil ! dent pour dent ! coup pour coup ! vie pour vie ! et qui s'appelait la loi du Talion ? Cette loi de Talion, depuis longtemps rayée de la Justice pénale, est demeurée dans l'ordre économique, et c'est elle qui s'appelle l'échange ; Proudhon avait déjà fait cette remarque. En tout cas, s'il faut y voir une forme de la Justice, nous ne pouvons nous résoudre à y voir une des formes de la Solidarité. Si c'en est une, elle est atroce.

D'ailleurs, il n'y a qu'à regarder les couples-types d'échangistes cités tout à l'heure : vendeur et acheteur, prêteur et emprunteur, patron et ouvrier, pour voir quelle singulière solidarité est la leur. Il est vrai qu'ils ne peuvent se passer l'un de l'autre et qu'ils vivent l'un par l'autre, à la façon de ces frères Siamois ou de ces sœurs Indoues dont les journaux, ces jours-ci, nous racontaient l'histoire et qui, quoique inséparables, se disputaient souvent et même se battaient. Affreuse solidarité que celle qui unit par un lien de chair deux êtres qui se haïssent ! il faut le couper, comme on a fait du lien entre Radica et Doodica.

L'échange, dans ses origines, a été une trêve entre deux guerres, mais où les partis apportaient encore les habitudes et l'esprit de la guerre. Entre le vendeur et l'acheteur, il y a lutte, et c'est la survivance de cette lutte qui apparaît encore aujourd'hui dans « le marchandage », banni des magasins où se fournit la bonne société, mais encore d'une pratique usuelle dans les halles et dans les bazars d'Orient. Cette lutte est-elle une solidarité dérivant de l'échange? Et cette opposition d'intérêts apparaît plus aiguë encore dans l'échange du travail, dans les rapports entre patrons et ouvriers : là, le marchandage prend la forme de la guerre véritable qu'est la grève. Et entre le propriétaire et ses locataires, le sentiment qu'éprouvent ceux-ci et qui se ravive si douloureusement à chaque terme à payer, faut-il l'appeler du nom de solidarité? Quant à l'échange des capitaux, quant aux rapports entre prêteurs et em-

prunteurs, créanciers et débiteurs, leur histoire, si on la faisait, serait la plus tragique du monde, remplie de luttes aussi, de révoltes des débiteurs contre les créanciers, depuis celles des plébéiens de Rome se retirant sur le Mont Aventin jusqu'aux Shylock réclamant, le couteau à la main, la livre de chair convenue, poids pour poids, et de nos jours des millions de drames plus obscurs qui finissent par ce dénouement banal : l'expropriation. Voilà les couples solidaires ! Trouvez-vous qu'ils ressemblent à des couples d'amoureux ? dites plutôt à des duellistes.

Enfin, il ne faut pas oublier que l'échange ne met en relation que ceux qui ont quelque chose à échanger. Être vendeur ou acheteur, prêteur ou même emprunteur, patron ou même travailleur salarié, c'est un privilège qui n'est pas donné à tout le monde. Combien d'individus, en ce monde, qui ne possèdent aucune de ces qualités et ne peuvent, par conséquent, prendre part à la valse d'aucun de ces couples, mais en sont réduits à les regarder faire ? Dans sa première leçon, M. Bourgeois citait le mot de M. Alfred Fouillée : « La société n'est pas un archipel d'îles avec des Robinsons. » En est-il bien sûr ? Je crois au contraire — et un esprit pénétrant qui n'était pas pourtant un économiste ni un sociologue, Vinet, l'avait déjà dit — je crois qu'il y a dans nos sociétés beaucoup de Robinsons. Ce n'est pas dans les îles désertes du Pacifique, c'est au sein de nos grandes cités, c'est dans la foule tumultueuse qui descend et remonte chaque soir les faubourgs ou qui stationne le long des quais dans les grands ports,

c'est là qu'on les trouverait, ces Robinsons, n'ayant rien de ce qu'on appelle d'un mot si juste d'ailleurs « les relations sociales », ne connaissant ni la solidarité qui résulte de la division du travail parce qu'ils n'ont point de métier, ni celle de l'échange parce que, n'ayant rien à donner, ils n'ont rien à recevoir, plus vraiment seuls au monde, plus distants de la foule qui les coudoie que Crusoé dans son île, n'ayant même pas comme lui les débris sauvés du naufrage, n'ayant pas même comme lui l'espoir de voir un jour apparaître le vaisseau qui les ramènera dans la société des hommes ! L'Église avait créé au moyen âge ce qu'on appelait les Excommuniés ; ils étaient séparés de la Société des hommes et nul ne devait leur fournir ni le pain, ni le feu : ceux-là étaient vraiment désolidarisés. Mais combien n'y a-t-il pas de ces désolidarisés sans feu ni lieu, des excommuniés, non plus au sens canonique, mais au sens économique de ce mot ? Et du reste, même parmi ceux qui sont acheteurs ou vendeurs et qui tiennent à la Société par le lien précaire d'une pièce de monnaie échangée, combien n'y a-t-il pas de ces désolidarisés ? Quand Roméo va acheter du poison chez le pauvre apothicaire, celui-ci résiste en disant que la loi lui défend de vendre du poison. « Mais, lui répond Roméo, le monde n'est pas fait pour toi ni les lois de ce monde ! » Et voilà ce que répètent aujourd'hui des millions de voix d'hommes qui n'ont pas lu Shakspeare : « Le monde n'est pas fait pour nous ni les lois de ce monde. » Alors comment pourra-t-il durer ?

Ce n'est donc pas l'échangisme qui pourra réaliser le solidarisme.

§ 3. *Concurrence.* — L'idée de concurrence paraît au premier abord si contraire à celle de solidarité — d'un côté la lutte, de l'autre l'union, les deux pôles du monde social — qu'on ne s'explique pas comment il a pu venir à l'esprit des économistes de chercher la solidarité dans la concurrence. On dirait une gageure. Cependant telle est bien la pensée de Bastiat et même de M. Yves Guyot : « Des esprits superficiels ont accusé la concurrence d'introduire l'antagonisme parmi les hommes. Cela est vrai et inévitable tant qu'on ne les considère que dans leur qualité de producteur ; mais placez-vous au point de vue de la consommation et vous verrez la concurrence elle-même rattacher les individus, les familles, les classes, les nations et les races, par les liens de l'universelle fraternité. » Et voici la démonstration : c'est la concurrence qui force chaque producteur à faire le mieux possible, à s'ingénier pour satisfaire les besoins et les désirs du plus grand nombre possible d'individus, ou, comme le dit M. Yves Guyot, « à se préoccuper de leur bien-être à tout instant », ce qui d'ailleurs lui fait désirer que tous ses clients deviennent heureux et riches, car « la fortune d'un producteur, c'est la richesse de sa clientèle ». Et c'est la concurrence aussi qui empêche tout progrès réalisé, toute invention nouvelle, de rester la propriété de l'inventeur, de demeurer une richesse individuelle et égoïste. C'est la grande dispensatrice qui arrache le progrès des mains qui voudraient le retenir,

pour le faire tomber dans le domaine public, pour le disperser comme une pluie bienfaisante sur tous.

Toute cette argumentation peut se résumer en ceci : la rivalité des producteurs tourne au profit de l'intérêt général. Je ne crois pas que cette thèse soit fondée ni en morale ni en fait. En fait, nous voyons au contraire la concurrence des petits commerçants engendrer la falsification des denrées — comme celle du lait dont un journal du matin a fait grand bruit ; — la concurrence des grands fabricants engendrer les trusts et coalitions pour imposer certains prix et gouverner certains marchés. Et quand on demande à des fabricants philanthropes d'appliquer chez eux telle ou telle réforme, par exemple d'augmenter le salaire de leurs ouvriers et de réduire la durée de la journée de travail, ou de fermer le dimanche, ils répondent (et cette réponse est très sincère et très fondée) : « Nous ne demandons pas mieux, mais nous ne le pouvons pas parce que la concurrence nous en empêche. » Je ne crois pas du tout que la concurrence engendre une solidarité nécessaire entre l'intérêt du producteur et l'intérêt général. Et la concurrence nous paraît un fondement pire que les précédents pour asseoir le principe de solidarité.

II

Or les économistes, que je sache, ne nous en indiquent point d'autres que les trois que je viens de passer en revue. Puisque aucun ne nous paraît

acceptable, j'en conclus donc que la solidarité n'existe dans l'ordre économique actuel que sous des aspects très imparfaits, qui peuvent être naturels sans doute et même nécessaires, mais qui, précisément parce qu'ils sont naturels et nécessaires, ne remplissent aucune des conditions que nous cherchons. Il faut se décider à jeter par-dessus bord toute solidarité naturelle, fatale. Il n'y a qu'une solidarité désirable — c'est celle qui est artificielle, en entendant par là celle qui est voulue et réalisée par des moyens intentionnels. Et il n'y a pas d'autre moyen possible ni même imaginable pour la réaliser que l'association contractuelle.

Contractuelle ? alors nous excluons la solidarité réalisée par la loi, par l'État ; par exemple l'assistance et l'assurance sociale ? Non, car nous pouvons les appeler, comme M. Bourgeois, « quasi-contractuelle ». Je considère l'État, toutes les fois qu'il est organisé démocratiquement, c'est-à-dire toutes les fois que la loi et le gouvernement ne sont que l'expression sincère de la volonté de la majorité — par exemple les cantons suisses qui sont le seul type d'État vraiment démocratique au monde — je considère une société organisée de la sorte comme véritablement une *association libre,* tout aussi bien et mieux qu'une société financière ou coopérative ou une compagnie de chemins de fer. Sans doute, il faut se soumettre à la loi de la majorité, mais quelle est donc l'association où il puisse en être autrement ? Dès qu'il y a trois personnes associées, il faut bien que, s'il y en a deux du même avis, la troisième se soumette.

La seule différence qu'on puisse indiquer, c'est que dans l'association contractuelle entre qui veut, tandis que dans cette association qui s'appelle l'État on entre par le fait de la naissance. C'est une différence sans doute, mais elle n'est pas essentielle, car, d'une part, il y a des associations où l'adhésion est en fait quasi-obligatoire, et d'autre part, s'il est vrai qu'on ne nous demande pas notre avis, quand nous naissons, pour nous déclarer citoyen de tel ou tel État, nous pouvons toujours plus tard, si nous le voulons, en sortir en nous faisant naturaliser citoyen d'un autre État. Et même, pour ces cantons suisses dont je parlais tout à l'heure, c'est très fréquent. En somme, si nous restons des citoyens de notre patrie, c'est que nous le voulons bien. Pourquoi donc dire que cette association n'est pas volontaire ? Cent fois dans notre vie n'avons-nous pas ratifié le vœu du baptême !

Si nous avions à déterminer *a priori* quelle est la forme, quels sont les caractères de l'association qui constituerait le milieu le plus propice à l'éducation solidariste, nous pourrions les déterminer à peu près comme ceux-ci :

Il faudrait que l'objet fût le plus général, le plus universel possible, le plus commun possible à tous les hommes, qu'il ne fût pas entre eux une cause de division et d'antagonisme, mais de rapprochement, qu'il ne s'appliquât pas à des faits accidentels et exceptionnels de la vie, mais à l'activité la plus régulière et la plus continue.

Tels sont à peu près les désiderata de l'association

solidariste. Voyons si les formes d'association que nous connaissons le mieux y satisfont.

Nous pouvons écarter d'abord ces associations qui ne réunissent que des capitaux, non des hommes. Dans une Compagnie de chemins de fer, quelle solidarité y a-t-il entre les actionnaires et les hommes d'équipe ? Et entre les actionnaires eux-mêmes, la seule solidarité, c'est l'espoir commun de toucher un gros dividende ou la crainte commune de n'en point recevoir et c'est de passer à la même caisse pour toucher leurs coupons. Toute leur solidarité peut passer par le trou du guichet.

§ 1. *L'Association professionnelle.* — L'association professionnelle est une des formes les plus antiques et les plus solides de la solidarité humaine. Et vous savez qu'elle tend aujourd'hui à reprendre plus d'importance qu'elle n'en a jamais eu, à tel point que beaucoup de socialistes, d'économistes, comme M. L. Brentano, et de sociologues comme M. Durkheim, y voient la forme typique, essentielle, de l'association humaine. C'est elle, pour M. Durkheim, qui doit créer le droit nouveau et la morale. C'est elle qui, pour l'école catholique et même pour d'autres, doit servir de base à l'organisation politique par la représentation professionnelle.

Et certes ce n'est pas nous qui rabaisserons les admirables exemples de solidarité donnés par les ouvriers dans leurs luttes pour la défense de leurs intérêts et dans leurs grèves, mais cependant l'association professionnelle a pour nous, je ne dirai pas deux vices, mais enfin deux caractères qui ne nous

permettent pas d'y reconnaître le type de l'association solidariste.

D'abord elle est liée à la division du travail et par là même elle porte, comme un péché originel, toutes les fautes que nous avons reprochées à celle-ci. Elle tend à différencier les hommes ; elle les dégrade dans une certaine mesure par l'empreinte et les stigmates du travail professionnel ; elle fait de ce qui ne devrait être qu'un moyen, le métier, le but de la vie ; elle cultive un égoïsme corporatif qui n'est pas moins redoutable que l'égoïsme individuel, et qui, tout aussi bien que celui-ci, peut se trouver en opposition avec l'intérêt général.

De plus, elle est un instrument de lutte, de lutte pour la défense précisément de ces intérêts professionnels. C'est une solidarité sans doute, mais une solidarité à la façon de la phalange lacédémonienne ou de la légion romaine, une solidarité armée contre tous ceux qui ne sont pas dans ses rangs et toute hérissée de boucliers et de piques. Ceux qui ont lutté pour réaliser un progrès quelconque — invention mécanique, organisation nouvelle du travail, coopération — savent que l'éternel obstacle vient des professionnels. Que deviendrons-nous si telle réforme se réalise ? disent-ils aigrement. C'est qu'ils ne comprennent pas qu'une profession doit être comme un poste assigné au soldat. Il doit l'occuper sitôt qu'on lui fait signe que c'est là sa place et le quitter sitôt qu'on le relève.

Je ne puis donc croire, ni en tout cas désirer, que l'association professionnelle, pas plus que la division

du travail, dont elle est issue, devienne la forme d'association normale de la Cité future. Je pense qu'elle n'est destinée à jouer qu'un rôle, considérable sans doute, mais partiel et transitoire. Dans la vie de chacun de nous l'existence professionnelle ne prendra qu'une place de plus en plus limitée, et, en tout cas, de plus en plus dissimulée. Ce que l'on appelle dans la langue militaire d'un très beau nom d'ailleurs « être de service », ne sera qu'une part restreinte de notre vie et, comme le dit très bien d'ailleurs M. Lalande dans son livre sur *La dissolution,* quand on n'est plus « de service » on s'applique à être comme tout le monde. C'était l'usage autrefois, au moyen âge ou chez les Égyptiens, d'annoncer par des marques visibles, par un uniforme, le métier ou la profession que l'on exerçait et d'en tirer vanité. Aujourd'hui au contraire, un homme bien élevé, un gentleman, ne révèle par aucun signe visible, ni même, autant qu'il le peut, par son langage, la profession qu'il suit. Il s'applique même, le travail fini, à effacer, par ce bain ou ces douches qui deviennent d'un usage de plus en plus fréquent dans toutes les grandes fabriques, toutes les marques de la vie professionnelle, et il s'applique à être tout simplement « un homme », un homme comme tout le monde. Ce sont là de petits détails, mais ils ont une valeur symbolique et prophétique.

§ 2. *L'association mutualiste.* — La société de secours mutuels est aussi une des formes les plus antiques de l'aide mutuelle, de la fraternité. Elle a ceci de touchant qu'elle apparaît, comme le bon

Samaritain, dans les heures de souffrances et à l'heure de la mort, pour apporter — soit, à l'origine, en nature et sous forme de soins personnels, soit aujourd'hui sous forme d'indemnité pécuniaire, — l'aide voulue. On ne peut lui reprocher de diviser les hommes, ni de surexciter une forme quelconque d'égoïsme, ni d'être militante. Et elle réalise peut-être la forme la plus haute de la solidarité en ce que ce sont les forts qui viennent au secours des faibles, les bien portants, des malades, et comme ce sont généralement les mêmes qui sont toujours les bien portants et les mêmes qui sont toujours les malades, il en résulte que la formule communiste « de chacun selon ses forces, à chacun selon ses besoins », se trouve ici réalisée. Combien nous sommes loin du régime de l'échangisme, du *do ut des,* de la Justice porte-balance !

Je ferai plus de réserves en ce qui concerne l'association mutuelle pour l'épargne ou la retraite qui est presque toujours basée sur le principe « tontinier », c'est-à-dire sur les chances de mort, les survivants se partageant les cotisations versées par les prédécédés. Ici, c'est une sorte de jeu sur la mort, c'est celui qui vit le dernier qui gagne : tant pis pour les morts.

En tout cas, il résulte, de ce que je viens de dire, que la mutualité — même en l'étendant, comme on doit le faire, à toutes les formes d'assurance contre les risques de la vie — ne s'applique qu'à des cas spéciaux, à ce qu'on a appelé l'état pathologique du corps social. Elle a donc un caractère, sinon excep-

tionnel et accidentel — car malheureusement pour l'homme les mauvais jours sont quotidiens — du moins incomplet. Elle n'est pas intégrale.

§ 3. *L'association coopérative.* — Mais il reste une forme d'association plus vaste, c'est l'association coopérative de consommation. Je sais bien que j'ai l'air de ce personnage de Scribe qui disait toujours : prenez mon ours ! je sais bien que la société coopérative de consommation, sous les espèces d'un magasin d'épicerie, voire même d'un restaurant coopératif, ne paraît pas un milieu plus propice au développement de la solidarité que le syndicat professionnel ou la société de secours mutuels, en fait même, beaucoup moins ! Mais c'est que l'association de consommation n'apparaît encore que sous des formes grossières. Elle contient des possibilités infinies. Elle peut s'appliquer aussi bien à la satisfaction de besoins immatériels qu'à celle de manger ou de se loger : on verra le journal coopératif, le théâtre coopératif, et toutes les églises libres sont depuis longtemps des églises coopératives : c'est même par là que la coopération de consommation a commencé.

Veuillez réfléchir que ce fait de la consommation est d'abord le plus *universel* de tous les faits économiques, car tout homme consomme. Vous me direz que tout homme produit aussi ? D'abord non : il y en a qui consomment sans produire et ils ne représentent pas moins des trois quarts de toute société humaine, enfants, vieillards, invalides, la plupart des femmes, sans compter même les rentiers.

De plus et en tout cas, ils produisent dans des conditions très différentes et qui tendent à devenir de plus en plus différenciées, tandis que la consommation tend à devenir de plus en plus *uniforme*. Elle ne laisse guère subsister que les différences que crée l'inégalité des revenus, mais ce sont là des différences de degré et non de nature, quantitatives et non qualitatives.

Elle tend même à supprimer, dans une certaine mesure, la division du travail, puisque, enfin, elle force des ouvriers à se faire boulangers ou épiciers, des étudiants et des professeurs à se faire restaurateurs ; en un mot elle nous oblige à *nous servir nous-mêmes* au lieu de nous reposer sur l'oreiller d'une organisation professionnelle automatique ; et c'est même un des griefs que les économistes font valoir contre le coopératisme, c'est d'attribuer au consommateur la ridicule prétention de tout faire.

Elle réunit les hommes dans une collaboration quotidienne, tandis qu'au contraire la concurrence et la rivalité sont inhérentes à la production.. Pardon, direz-vous ! la consommation était bien une cause de la lutte à mort sur le radeau de la Méduse ? C'est vrai, la consommation est une cause de lutte entre les hommes quand ils sont pauvres et misérables, mais elle devient une cause de rapprochement partout où elle est abondante. Voyez si le banquet, cet acte de consommation par excellence, n'a pas été choisi comme le symbole de l'union et même de la *communion* entre les hommes. Et comme l'humanité marche de la disette vers l'abon-

dance, ainsi la consommation évolue dans le sens solidariste.

Et enfin la consommation n'est pas un état pathologique, accidentel, intermittent, elle est l'acte *normal*, continu de la vie. L'association de consommation pourrait prendre pour devise : *Pro vita* !

Même je crois, contrairement à ce qu'on pense, que l'association de consommation pourra mettre entre les mains des ouvriers un instrument économique plus puissant que l'association professionnelle, parce que la force de la classe ouvrière réside dans sa capacité de consommation beaucoup plus que dans sa capacité de production.

Si donc le règne de la solidarité doit se réaliser jamais, je ne puis me le représenter que sous la forme de ce que j'ai appelé ailleurs déjà la République coopérative [1], c'est-à-dire par l'association des consommateurs se groupant et s'entendant pour pourvoir, collectivement, à tous leurs besoins matériels, intellectuels, esthétiques, moraux ou religieux. Alors ce sera la vraie solidarité, car il sera impossible que l'un quelconque devienne riche sans que tous les autres n'en bénéficient.

En résumé, l'erreur des économistes, c'est d'avoir cru que la solidarité naturelle était suffisante [2], qu'elle faisait son œuvre toute seule et qu'il n'était pas nécessaire que les individus y participassent

[1] Voir notre volume de conférences *la Coopération*.

[2] Voy. le discours inaugural du Pr H. Denis, à l'Université de Bruxelles, octobre 1893, sur la *Philosophie positiviste*.

comme acteurs volontaires et conscients, mais qu'au contraire ils jouaient ainsi mieux leur rôle et servaient mieux les fins de la nature, en les ignorant et en poursuivant chacun son propre intérêt : — remarquez cette phrase de Bastiat : « La solidarité, responsabilité collective qui nous fait participer *malgré nous* aux biens et aux maux de la société. »

J'ai essayé de vous montrer qu'il n'en est rien, que cette solidarité-là, toute passive, est misérable, incomplète, souvent péjorative, et qu'elle tend à faire les individus divergents. Donc il faut la remplacer par une solidarité réfléchie, voulue, active, et qui permettra à l'humanité de se réaliser ainsi que la définissait Auguste Comte, comme « l'ensemble continu des êtres convergents ».

VI

Séances des 19 et 26 Février 1902.

LE FONDEMENT RATIONNEL DE LA SOLIDARITÉ D'APRÈS LA DOCTRINE DE FICHTE

par

M. Xavier Léon

(Résumé.)

M. Xavier Léon s'est proposé de dégager les titres philosophiques de l'idée de solidarité, comme principe d'une morale sociale, laïque et rationnelle. Il a cru que cette tâche présenterait encore quelque intérêt après la série des conférences déjà faites et à raison même des aspects très divers sous lesquels avait été envisagée la solidarité ; et, s'il a osé l'entreprendre, c'est que des travaux longuement poursuivis l'ont amené à étudier une philosophie mal connue, au moins en France, et dont l'objet essentiel a été justement d'apporter le fondement rationnel de la solidarité.

Mais pour comprendre le sens et la portée de cette doctrine il a paru nécessaire de rappeler d'abord les traits essentiels de l'idéal traditionnel, de l'idéal de la morale chrétienne parce qu'en dépit des appa-

rences c'est, au moins d'abord, en opposition avec lui que s'est constituée la morale de la solidarité, la morale sociale.

Si l'on accorde que l'antiquité tout entière avait fait de la connaissance de la nature par la raison la condition de l'action ; qu'elle plaçait la sagesse dans la conformité de la conduite à cette connaissance ; et que de cette conformité sortait, comme une sanction de la sagesse, le bonheur, on peut dire que le christianisme a renversé tout l'édifice de la morale antique en détrônant la nature, en rabaissant la raison, en glorifiant la souffrance. A la nature entachée d'un vice originel, le christianisme oppose l'idée d'un monde surnaturel où l'homme a son centre et sa fin ; à la raison, principe de l'orgueil et du doute, il oppose l'humilité et la foi ; et, en opposant au bonheur la souffrance, il fait de l'expiation et de la pénitence la condition du salut, la condition rendue nécessaire par la faute qui a détourné l'homme de sa vraie destinée, de son union avec l'infini, avec Dieu. Cette union avec Dieu est le salut même, le but que poursuit le chrétien, quand, dans son cœur régénéré, la foi et la grâce, la foi par la grâce, a fait son œuvre. Par elle se prépare et s'accomplit le règne de Dieu, le royaume des cieux. Mais l'union directe et immédiate de l'homme avec Dieu est, depuis la chute, impossible ; entre le fini et l'infini l'abîme est trop immense ; pour que cette union devînt possible il a fallu l'intermédiaire du Christ, qui, par son sacrifice, a racheté l'humanité entière, laquelle avait tout entière aussi péché en Adam. Le Christ est donc le

médiateur grâce auquel l'homme peut communier en Dieu ; et l'imitation du Christ sera désormais pour l'humanité la voie du salut. De cette imitation la formule est : sacrifice et charité. Sacrifice, c'est-à-dire immolation de soi, renonciation à soi, et cette renonciation comporte, au fond, tout le cortège de persécutions, d'humiliations, de souffrances dont la vie de Jésus offre le douloureux exemple avec — au terme — le sacrifice suprême : c'est le chemin de la Croix. Charité, c'est-à-dire amour de Dieu (*caritas Dei*) et aussi amour des autres hommes, amour des autres hommes en Dieu ; et cet amour c'est encore l'oubli de soi, le renoncement à soi au nom d'un idéal de perfection intérieure, de sainteté, fait de douceur, d'humilité, de résignation.

Comment l'exemple que la vie du Christ a proposé aux hommes étonnés est devenu l'idéal même de l'humanité ; comment un esprit jusqu'alors inconnu souffle maintenant dans les âmes et y réalise des virtualités insoupçonnées ; comment, en un mot, le christianisme a changé la face du monde, il suffit ici de l'indiquer en rappelant que le christianisme a brisé le cadre trop étroit de la morale antique et qu'il a révélé à l'homme, par delà les bornes nécessaires de l'intelligence, l'infinité de la volonté, de la liberté, de l'amour ; et comme les limites de la nature opposent à cette infinité un invincible obstacle, c'est hors de la nature, dans le *sur*-naturel, dans un monde purement spirituel que se trouve désormais la fin de l'humanité. Pour conquérir ce royaume, pour réaliser l'union de l'âme avec Dieu, le christianisme

enseigne à l'homme le renoncement à ce monde, le détachement des liens du corps. Ascétisme et mysticisme, voilà le chemin du salut. Idéal assurément sublime, qui élève l'homme au-dessus de la condition humaine et l'exalte jusqu'à Dieu ; idéal dont la sublimité semble avoir détourné l'homme de sa véritable destinée ; de sa destinée d'homme attaché à la terre. Cet idéal, en effet, par cela même qu'il est un idéal de salut personnel, de perfection intérieure, de saintcté, est un idéal individualiste, qui arrache l'homme à la vie sociale.

Que le salut consiste essentiellement dans une union de l'âme individuelle avec Dieu, union qui s'opère par une conversion intérieure, par un acte de liberté qui sort des profondeurs les plus intimes de la conscience et par la vertu d'une grâce qui s'applique personnellement à l'individu qui en est l'objet, que par suite on aperçoive facilement dans cet acte le rapport — tout intime — de l'homme à Dieu, cela est hors de doute ; qu'on y puisse voir un lien social entre les hommes, cela paraît plus contestable.

Sans oublier ni que le christianisme apparaît dans l'histoire comme ayant substitué à la morale des privilégiés, des « héros », qui était celle des anciens, la morale de la foule et des humbles, la morale de tous, la « catholicité », comme dit si bien le mot ; ni qu'il a le premier proclamé, fondé sur leur communauté d'essence, l'universelle fraternité des hommes et fait de l'amour des autres, de la charité, la vertu sublime, celle qu'il élève au-dessus de la foi et de l'espérance, on peut affirmer que ni l'uni-

versalité de la morale chrétienne, ni la charité ne contredisent l'individualisme de la morale de l'Évangile, car c'est d'abord sur le salut personnel, sur la faculté pour tout homme, quelle que soit sa condition ou son origine, de participer à la vie spirituelle qu'est fondée l'universalité, et c'est en ce sens purement religieux qu'est affirmée l'unité de tous les hommes, ce n'est pas du tout à un point de vue politique ou social (le christianisme ne rejette nullement à ce point de vue l'inégalité des hommes) ; et d'autre part c'est encore le salut qui inspire la charité ; l'amour d'autrui n'est qu'un degré et qu'une condition de l'amour de Dieu, et c'est pourquoi toutes les vertus que prêche l'Évangile dans les rapports des hommes entre eux, l'oubli de soi, la douceur, le pardon, l'humilité sont inspirées non point par le souci de la justice — par un intérêt social — mais par l'esprit de la sainteté, par le désir de se rapprocher de Dieu, de s'unir à lui, — par un idéal tout individualiste de perfection intérieure ; la seule action qui, dans le christianisme, lie l'individu aux autres, le salut commun, ne s'obtient qu'en substituant à la société existante, et aux relations qu'elle comporte, une société purement idéale et toute spirituelle, le « royaume des cieux », qui est justement le renversement de la société présente, la renonciation à toutes les relations qui constituent la doctrine chrétienne. Et dans la suite des siècles l'effort du christianisme a été d'enseigner aux hommes non pas l'action en vue de transformer le monde, non pas la lutte pour la conquête d'une condition meilleure,

d'une vie plus heureuse, d'une justice plus haute[1], mais l'abstention, mais la résignation à l'ordre établi, mais l'acceptation humble et soumise de l'injustice et de la misère ; l'œil fixé sur la cité de Dieu, le christianisme s'est longtemps désintéressé de la cité terrestre, et quand les hommes lui ont crié leurs souffrances, il les a consolés avec la promesse d'une autre vie — d'une vie non plus passagère, mais éternelle — et avec l'espoir d'un bonheur infini, récompense de leurs douleurs passées. Et de cette espérance et de cette promesse d'une vie bienheureuse et toute spirituelle il a fait pendant des siècles pour l'humanité la raison de vivre et la raison d'agir.

Comment, historiquement, s'est formé, en opposition avec l'idéal chrétien primitif, un autre idéal, moins sublime peut-être mais plus humain, dont les premiers traits se dessinent déjà au XIIIe siècle, s'affirment plus nettement au XVIe après la Renaissance et après la Réforme, un idéal qui, en dépit des apparences, chemine même à travers tout le XVIIe siècle, pour prendre enfin pleine conscience de lui-même à la fin du XVIIIe, c'est ce que M. Xavier Léon, dans sa première conférence, s'est efforcé de montrer d'une manière rapide et très sommaire. On retiendra ici la conclusion seulement de cet examen. Et cette conclusion, c'est que la conscience moderne, après avoir restitué à la raison ses titres et ses droits,

1. Le christianisme ne se révolte pas devant l'injustice ; il lui conserve même une secrète tendresse, il y voit comme dans la douleur, avec le témoignage de la corruption humaine, l'épreuve qui purifie.

a substitué au principe de la foi ou de l'autorité le principe du libre examen, de la pensée libre ; qu'elle a réhabilité la nature, la vie ; qu'elle a réintégré dans la société humaine, dans l'humanité, l'homme que le christianisme avait en quelque sorte transporté hors du monde, hors de l'humanité, dans le surnaturel ; qu'elle a conçu du même coup l'idée d'un progrès spirituel du monde, l'idée d'une incessante approximation de l'humanité vers un idéal, d'ailleurs inaccessible, l'idée d'une évolution de la raison, idée qu'elle oppose à la conception catastrophique du monde, à ce renversement du monde ancien au profit d'un monde entièrement nouveau — à l'idée d'une révolution ; qu'enfin elle a vu le mal, un mal à la fois moral et social, non pas sans doute dans la corruption originelle de la nature, mais dans l'établissement d'une société et d'une civilisation qui, par ses artifices, a détourné la nature de sa véritable fin, de sa bonté primitive, et substitué aux rapports naturels des hommes des rapports arbitraires et factices d'où sont découlés, avec l'inégalité des conditions et l'oppression des uns par les autres, le règne de l'injustice et le triomphe du mal ; qu'en conséquence elle a proposé une refonte de la société sur des bases nouvelles, sur les bases de la justice, c'est-à-dire sur la reconnaissance de l'égale dignité et de l'égale liberté de quiconque, portant une figure humaine, est un représentant, un sujet de la raison.

Ce sont tout justement ces idées, constitutives de l'idéal moderne, que la philosophie prétend systématiser, enchaîner. Dans cet effort de systématisation

M. Xavier Léon prend, il le rappelle, pour guide le philosophe allemand Fichte, dont la tâche lui paraît précisément avoir été de justifier rationnellement le puissant mouvement d'idées qui, à la fin du XVIII[e] siècle, aboutit, avec la Révolution française, à la proclamation éclatante d'un idéal nouveau, d'un idéal qui désormais va s'imposer au monde.

L'originalité de Fichte consiste, en effet, à avoir dans la morale substitué à l'idéal individualiste du salut personnel un idéal tout social, un idéal du progrès de la raison et de la liberté dans l'humanité ; à avoir fait de ce progrès, de la poursuite, d'ailleurs jamais achevée, de la raison et de la liberté sur la terre, la catégorie même de la moralité ; à avoir réhabilité le corps et la nature dans la mesure où ils sont justement les instruments nécessaires de l'action de la raison dans le monde ; à avoir enfin conçu, de ce point de vue encore et comme condition nécessaire de tout progrès moral, l'existence même de la justice.

L'idée dont part Fichte, c'est l'idée de la liberté morale comme autonomie de la raison, l'idée même dont la *Critique* de Kant avait donné la formule. Kant avait entendu la liberté dans un sens très voisin de celui où la Réforme avait compris la Grâce, non comme ce prétendu libre arbitre qui n'est au fond que l'obéissance de la volonté à tous les caprices de l'individu, aux impulsions irréfléchies de la nature, mais bien comme la soumission de la volonté individuelle à la loi de l'universel ou, si l'on préfère, à la volonté de Dieu, soumission qui est en

même temps pour l'individu un véritable affranchissement, l'affranchissement à l'égard de la nature, et qui confère à la volonté de l'individu, en tant qu'elle s'identifie à la volonté de Dieu, une valeur absolue. Seulement, le Dieu auquel Kant identifiait la volonté de l'homme, ce n'était plus le Dieu transcendant à la conscience des religions révélées, mais ce quelque chose de tout immanent qui est la raison même (le verbe, le logos de la théologie) laquelle est tout ensemble la forme, la représentation de l'absolu et le fond commun de toutes les consciences. Maintenant la détermination de la volonté par la raison, la praticité de la raison avait dans cette philosophie un sens tout individualiste, et c'est à une conclusion très voisine du christianisme, à une théorie de la bonne volonté, de l'intention pure, c'est au fond à un idéal de perfection intérieure, d'une perfection qui exige, pour son entier accomplissement l'immortalité de la personne, l'existence d'un monde futur, la toute-puissance et la toute bonté d'un Dieu créateur qu'aboutissait la doctrine kantienne de l'autonomie. Or c'est contre cette conclusion et contre cet individualisme de la morale de Kant que, s'inspirant cependant du même principe, s'élève la philosophie de Fichte.

Concevoir une réalisation purement individuelle de la raison, proclamer, au point de vue de la moralité, l'indépendance de la personne à l'égard des autres personnes est, aux yeux de Fichte, inadmissible. Et sans doute Kant l'avait déjà pressenti quand il affirmait, comme l'idéal même de la conscience,

la nécessité d'un règne des fins, d'une liaison systématique de tous les êtres raisonnables en tant qu'ils accomplissent l'ordre que le devoir exige ; mais Kant avait fait de ce règne un idéal dont, au fond, le monde phénoménal ne comportait pas la réalisation ou du moins ne comportait qu'une réalisation purement symbolique. Or Fichte prétend faire de cet idéal une réalité, il prétend réaliser le « royaume des cieux » sur la terre ; et pour cela il établit que, loin d'admettre une réalisation de la raison tout intérieure à la conscience individuelle, un devoir qui fait de l'individu, à ses propres yeux, une « fin en soi », qui lui confère une valeur absolue, il faut commencer par poser le caractère éminemment social de la raison. Il s'efforce de montrer l'impossibilité de séparer, comme raisonnables, les individus les uns des autres, puisque, en tant qu'ils obéissent à la raison, ils sont confondus dans son identité et communient tous dans son idée. Et si la raison n'existe pas comme une entité métaphysique en dehors et au-dessus des individus, par la même qu'elle ne se réalise qu'à travers les esprits individuels qui la fixent et la déterminent, elle crée entre tous les individus un indissoluble lien, elle leur impose à tous une tâche commune. C'est, en effet, l'unité même de la raison qui s'affirme en tous les individus, et c'est, par suite, le genre humain tout entier qui seul représenterait la raison, si son unité pouvait être totalisée. La raison ignore les individus comme tels, c'est la communauté des individus, c'est l'humanité tout entière qui la réalise ; elle est essentiellement la

raison *humaine* ; et, comme le dit si bien Fichte, la raison est l'attribut non de l'individu, mais du genre humain tout entier ; d'autre part il résulte de là que l'individu n'a plus sa fin en lui-même, mais dans l'humanité, dans le progrès de la raison dans le monde, et dès lors c'est le devoir de tout individu raisonnable de travailler à réaliser la raison dans la société, et l'on peut même dire que l'individu ne réalise sa destinée que dans la mesure où il réalise ainsi l'humanité, où il s'unit à elle. Il apparaît donc que l'individu, en tant qu'il s'affirme comme raison, comme liberté, comme esprit, affirme, en somme, sa nécessaire communauté d'essence, son identité spirituelle avec tous les autres individus, il affirme son indiscernabilité d'avec eux, sa *personnalité,* comme le dit tout justement le mot. Et c'est dans la mesure où il prend conscience de cette personnalité, de cette union et de cette identification avec tous les autres, qu'il réalise en lui la raison et qu'il accomplit la moralité. C'est au contraire, en tant qu'ils cessent de se considérer comme des êtres purement raisonnables, comme des personnes morales, en tant qu'ils font acte d'individualité que les hommes se distinguent et s'opposent, qu'ils se considèrent comme séparés. La raison est donc le fondement de l'unité de tous les individus, de leur communauté, elle est le principe qui les rend impensables les uns sans les autres, qui les fait tous solidaires. C'est en ce sens, c'est comme l'union, la communion de tous les êtres raisonnables dans l'identité d'une même essence spirituelle, qu'on doit

sans doute entendre l'amour dont parle l'Évangile ; c'est cette communion qui explique ce dogme du christianisme qui confond tous les hommes dans la faute comme dans la rédemption ; c'est cette communion qu'affirme Pascal avec son ordinaire profondeur quand il dit : « tout est un, l'un est l'autre » ; c'est d'un mot cette unité spirituelle des hommes qui est à la base de la religion comme de la philosophie.

Maintenant cette solidarité de tous les individus, comme raisonnables, s'atteste dans les faits. Il est remarquable que si, au point de vue de leur individualité physique, les hommes peuvent prétendre à une sorte d'isolement, affirmer leur égoïsme, avec l'éveil de la raison en eux apparaît leur interdépendance. D'abord l'éveil de la raison dans l'individu est déjà quelque chose de social ; c'est l'exemple de la raison déjà formée qui excite et sollicite la naissance de la raison en autrui : c'est par le respect que nous manifestons pour la raison de l'enfant, que nous lui faisons prendre conscience de la dignité de sa raison, et si l'on pouvait supposer un homme qui n'aurait jamais eu devant les yeux d'autre spectacle que celui des forces de la nature, on peut se demander s'il aurait jamais eu conscience de la liberté de la raison, s'il ne serait pas demeuré toute sa vie l'esclave de la nature ; ainsi, il y a une véritable élévation à la raison de l'homme par l'homme, et comme le dit si bien Fichte : « L'homme ne devient vraiment un homme, un être raisonnable et libre que parmi les hommes. » Mais ce n'est pas seulement dans son

origine que s'atteste le caractère social de la raison ; à mesure que la raison se réalise davantage dans l'humanité, elle se socialise de plus en plus ; elle s'affirme en multipliant les organismes sociaux, les liens sociaux, les associations d'individus qui préparent justement la réalisation d'une humanité une ; elle ignore de plus en plus l'individu pour s'attacher au genre humain, à l'universel qui seul l'exprimerait pleinement, et son progrès se mesure au degré d'universalité que réalise la société. C'est ce caractère éminemment social de la raison qui est le fondement de la solidarité humaine, c'est lui qui confère à la solidarité cette valeur morale qu'on s'épuiserait en vain à faire sortir de la constatation tout empirique d'un fait — biologique ou social — ou des conséquences d'un contrat plus ou moins tacite. La solidarité est donc justifiée parce qu'elle est une exigence de la raison; elle est au fond le principe d'intelligibilité de notre action, la condition de réalisation de l'unité de la raison dans l'humanité. Mais cette conception, qui, au point de vue de la raison ou de la liberté, rend les hommes inséparables, solidaires les uns des autres, et refuse à l'individu le pouvoir d'accomplir sa destinée en dehors de son rapport avec les autres hommes, cette conception transforme complètement l'idéal moral ; elle substitue à la morale de la sainteté, de la perfection intérieure, de la bonne volonté, à la morale du salut personnel, une morale sociale, une morale du progrès de la raison dans l'humanité tout entière. L'individu cesse donc d'être à ses propres yeux une « fin en soi »,

l'objet de son devoir cesse d'être tout entier en lui-même, c'est désormais hors de lui, dans les autres hommes que se trouve la fin de l'individu ; il s'ensuit que le devoir ne consiste pas à se retirer du monde pour se réfugier dans le rêve, admirable sans doute, mais un peu vain de l'ascétisme, dans la possession d'une impossible sainteté : le salut consiste, au contraire, à agir dans le monde et sur le monde, l'action morale ne se conçoit plus en dehors de l'action sociale. La vie sociale n'est donc plus simplement cette condition naturelle dont, au point de vue religieux ou moral, on peut chercher à s'affranchir, elle acquiert une valeur morale ; elle est moralement obligatoire, car c'est dans la moralité universelle que se trouve l'objet même du devoir individuel, et la moralité universelle ne peut être réalisée qu'au sein de la communauté des êtres raisonnables, au sein de la société des hommes et par une perpétuelle action des hommes les uns sur les autres.

« Celui qui s'isole, dit Fichte, renonce à sa destinée, il se moque du progrès moral. Moralement, quiconque prétend ne penser qu'à soi-même ne pense pas même à lui, car sa fin absolue n'est pas en lui, mais dans l'humanité entière. On ne satisfait pas au devoir — comme on est trop souvent tenté de le croire et de s'en faire un mérite — en menant une vie d'anachorète, en se confinant dans les hauteurs de l'abstraction et de la spéculation pures ; on y satisfait non par des rêves, mais par des actes, par des actes accomplis dans la société et pour elle. »

Ainsi, c'est par le progrès moral du monde que s'ac-

complit la destinée humaine. La moralité ne consiste plus pour Fichte dans la possession d'une vie et d'un bonheur *sur*-naturels, dans la conquête d'une existence future totalement étrangère aux conditions de l'existence présente, de l'existence humaine, elle consiste essentiellement dans la poursuite, d'ailleurs jamais achevée, de la liberté et de la raison dans le monde et parmi les hommes, dans la recherche d'un idéal d'ailleurs sans cesse mobile ; la formule qui la caractérise c'est cette parole du philosophe : *frei seyn ist nichts, frei werden ist der Himmel* ; parole qui exprime précisément l'effort incessant de l'humanité vers un but qu'elle n'atteint jamais parce qu'il mesure justement l'infinité de l'esprit, de l'idéal qu'aucune détermination ne réalise. C'est ainsi la puissance même de l'esprit humain que manifeste l'indéfinité du progrès, et en dehors de ce progrès de l'esprit, de la raison dans le monde — qui réalise autant qu'il est en notre pouvoir le royaume des cieux sur la terre — il n'y a pas pour l'homme de possession de la vérité pure, d'une vérité inaccessible à l'humaine faiblesse, à un esprit limité comme le nôtre — il n'y a que l'immobilité de la mort. Maintenant, la possibilité même de ce progrès implique en *premier lieu* une conception des rapports de la nature et de l'esprit toute différente de la conception chrétienne. Au dualisme qui sépare les deux termes par un abîme infranchissable et qui fait du renoncement à la nature le triomphe même de l'esprit, Fichte oppose un monisme qui fait de la nature la condition de réalisation de l'esprit, qui fait de l'esprit la fin

même de la nature. Et en dehors de cette spiritualisation progressive du monde qui seule atteste l'efficacité de la loi morale, qui seule s'accorde avec les conditions de la civilisation, il n'y a de morale possible que la morale de l'abstention et du renoncement dont justement Fichte a démontré l'immoralité. Il restitue par suite à la nature et au corps qu'il n'en sépare pas une valeur morale, la valeur d'un instrument pour la réalisation de la raison dans le monde ; mais il condamne tout usage de la nature et du corps qui tendrait à faire d'eux, au lieu de simples moyens, des fins absolues.

En *second lieu* le progrès de la raison dans le monde implique l'effort de chaque individu pour élever les autres à la hauteur de la raison ; il implique le caractère social de l'action morale. Le devoir essentiel de l'homme est de travailler au salut de l'humanité ; c'est, si l'on veut, un devoir de charité, mais d'une charité qui n'accepte plus les humiliations, qui ne se résigne plus au mal, à l'injustice ; d'une charité, tout inspirée du souffle viril de la Révolution française, de l'idée du droit, de l'amour de la liberté ; d'une charité qui, loin de renoncer à ce monde, prétend établir sur la terre, avec le triomphe de la raison, le règne de Dieu. Or, si c'est la charité ainsi conçue qui est la condition du progrès moral, c'est l'éducation qui en est l'instrument, l'éducation dont l'œuvre est essentiellement la culture des hommes, leur élévation à la raison. L'éducation devient ainsi pour Fichte le devoir social par excellence. Ce devoir qui peut le rem-

plir ? La famille ? mais la famille dans l'éducation qu'elle donne aux enfants obéit à des préjugés, à des intérêts tout particuliers et qui s'opposent. Les Églises ? mais les Églises prétendent former non des citoyens de la cité terrestre, mais des sujets de la cité divine ; elles se désintéressent de la société civile, ou du moins ne s'y intéressent que dans la mesure où elle peut servir les fins de la religion. L'État seul, s'il est vraiment ce qu'il doit être, peut donner aux enfants une éducation qui repose sur les principes universels de la raison, une éducation vraiment commune et vraiment nationale — qui écarte les ferments de division et même, hélas ! de haine qu'entretient l'éducation de la famille ou des Églises — une éducation civile et laïque qui forme les jeunes hommes à l'action sociale. Et pour que cette éducation atteigne son but — le progrès de la moralité et de la raison — il faut que l'État admette l'existence d'un corps de savants dont la mission est justement d'étendre sans cesse le domaine de la vérité, d'élever toujours plus haut la sphère de la moralité, et dont les conquêtes — acquisition des vérités nouvelles, détermination d'un idéal moral de plus en plus élevé — viendraient sans cesse enrichir le patrimoine commun et s'étendraient, par l'intermédiaire des éducateurs populaires, jusqu'aux couches les plus profondes de la nation.

L'éducation accomplit ainsi l'œuvre du progrès moral ; et comme, pour Fichte, la moralité est tout entière dans un progrès sans fin, dans la poursuite de l'idéal jamais atteint, l'éducation épuise l'effort

de l'homme pour remplir sa destinée. Cette destinée c'est de réaliser peu à peu l'esprit sur la terre, l'esprit qui n'est pas quelque chose de donné, de tout fait, mais qui incessamment se fait, se crée en se renouvelant sans cesse à la source de son infinité. On comprend par là pourquoi l'individu se doit à l'humanité et se donne tout entier à elle ; c'est parce qu'il n'a de valeur morale qu'en tant qu'il sert à réaliser les fins universelles du genre humain, qu'en tant qu'il travaille à l'avènement de la raison dans le monde. Or, cet avènement, qui s'accomplit sans doute par l'intermédiaire et par l'effort de l'individu, dépasse infiniment la sphère et la portée de l'individualité, et l'homme qui travaille au triomphe de la raison ne peut espérer d'en voir jamais le lointain accomplissement ; mais il lui suffit d'y travailler pour savoir qu'il remplit sa tâche, et son sacrifice n'a pas besoin d'autre récompense que la satisfaction du devoir accompli. En se donnant tout entier et sans réserve à l'idéal qu'il sert, en se faisant l'instrument de l'esprit, l'individu s'identifie, autant qu'il est en lui, à l'universel, il collabore, autant qu'il est en lui, à l'ordre éternel, il réalise, autant qu'il est en lui, la personnalité morale ; mais ce don, par là même qu'il réalise tout ce qu'il y a de vrai et de durable dans l'individu, tout ce qu'il y a en lui et par lui de spiritualité, fait vraiment de l'individu la « source de vie », d'une vie qui ne connaît pas la mort, et on peut alors lui appliquer cette parole du Christ : « celui qui croit en moi ne meurt jamais ».

La morale sociale de Fichte aboutit donc à une

conception de la vie éternelle qui est la négation de l'immortalité personnelle et bienheureuse au sens où l'entendait la morale chrétienne, comme la récompense de notre sacrifice en ce monde ; elle ne connaît pas, pour l'individu, d'autre fin que le triomphe de la raison impersonnelle ; et ce triomphe qui doit s'accomplir en ce monde est fait justement du renoncement de l'individu, renoncement absolu sans la promesse d'une autre vie, sans l'espoir d'une récompense.

Maintenant cette morale du progrès, cette morale sociale implique, comme sa condition, l'existence de la justice. Si la moralité n'est plus tout entière dans la perfection intérieure de l'individu, mais dans le développement de la raison dans l'humanité ; si ce développement suppose un progrès sans fin, la moralité ne peut garantir elle-même l'existence sociale où elle a son objet, puisque la moralité n'est jamais accomplie, puisque le règne des fins, l'accord universel des volontés raisonnables n'est jamais qu'un idéal. De là, en présence de la rivalité naturelle des volontés, des libertés, rivalité destructrice de toute communauté, la nécessité d'une discipline, indépendante de la moralité, et qui établisse un accord rationnel entre tous les individus. Cette discipline, c'est la justice. La justice a pour objet de constituer entre tous les hommes des rapports de droit ; et le droit se définit par une égalité : la faculté égale pour tous les individus de la société de vivre et d'agir ; la liberté de l'un ayant pour limite sa compossibilité avec la liberté de tous les autres. Or, la vie et l'action de l'in-

dividu sont liées à certaines conditions physiologiques et économiques : et la première fonction de la justice est de mettre chacun en mesure de participer à ces conditions, de fournir à chacun la possibilité de vivre de son travail ; il suffit d'un seul individn privé de ce droit primordial pour compromettre tout l'équilibre social ; la garantie de ce droit est l'objet principal de la justice, et cette préoccupation conduit Fichte à une conception socialiste de l'État, qui, par une réglementation appropriée de toute l'activité humaine, assurera l'égalité économique et sociale que réclame la justice. Mais la justice a encore pour Fichte une autre fin : ce n'est pas assez qu'elle assure à tous l'égalité du travail qui permet de vivre, l'égalité économique et sociale : elle prétend pour les hommes à une égalité plus haute, à l'égalité morale. La justice veut que non seulement chaque homme puisse vivre et bien vivre, elle veut aussi que chaque homme soit en mesure d'acquérir le pain de l'esprit, de s'élever à la conscience de la liberté et de la raison qui seule fait vraiment de lui un homme ; et, aux yeux de la justice, la première égalité, l'égalité économique, est la condition de la seconde, de l'égalité spirituelle. Il faut, en effet, pour que l'individu puisse songer à la culture spirituelle, que sa vie matérielle soit d'abord assurée, et que son travail lui laisse la liberté et le loisir de réfléchir ; il faut qu'il soit débarrassé du souci du lendemain ; et, pour celui que ce souci oppresse, l'injustice est donc double : non seulement il souffre parfois de la faim, mais il est mis dans l'impossibilité d'ac-

quérir ce qui fait la dignité de l'homme, une vie spirituelle. Or, ce qu'assure l'égalité économique c'est justement à la fois le travail qui garantit la vie, et un travail qui réserve à chacun, une fois sa vie gagnée et ses charges sociales remplies, le loisir qu'exige la culture de l'esprit.

Ainsi conçue, la justice conditionne la moralité dans un double sens : d'abord, elle institue le pacte social qui permet l'existence de la communauté des hommes exigée par la morale ; ensuite, en réservant à chaque individu une part de loisir consacré à la vie spirituelle, elle prépare l'œuvre de la moralité ; mais par là même qu'elle conditionne la moralité, elle en est indépendante ; elle ne dépend ni, comme le veut la morale de l'Évangile, de la révolution qui substituera le règne de Dieu à la cité des hommes ; ni même, comme le pensait Kant, de la bonne volonté de tous les individus ; elle est une discipline autonome, et qui assure par elle-même l'égalité des droits de tous sans faire appel à l'amour de Dieu ou à la perfection des hommes.

Avec ces considérations sur la justice s'achève la seconde conférence de M. Xavier Léon. Il espère avoir fait ressortir, au cours de cette exposition, comment Fichte a renouvelé l'idéal traditionnel en substituant à l'idéal du salut personnel un idéal social fondé sur l'idée de la solidarité de tous les hommes comme sujets de la raison ; comment d'autre part il a rattaché à cette conception toutes les autres idées de la morale moderne : idée de l'insuffisance d'une morale purement formelle ; nécessité de con-

cevoir un progrès de la raison dans le monde ; idée de l'éducation populaire comme instrument et de la justice comme condition du progrès moral. Or, ces idées sont justement celles qu'on a cru voir surgir des profondeurs mêmes de la conscience moderne et qui ont fini, avec le grand effort de la Révolution française, par s'imposer au monde. En essayant de restituer sa signification à la morale de Fichte, on n'a donc pas seulement voulu rendre justice à l'œuvre, trop peu connue en France, d'un penseur de génie, on a simplement prétendu rattacher à son origine cette morale de la solidarité qu'on nous propose aujourd'hui volontiers comme une conquête toute récente de la science et de la conscience tout ensemble, dont on cherche encore un peu partout les titres philosophiques, sans se douter peut-être qu'ils datent déjà de plus d'un siècle, et que l'honneur revient à Fichte de les avoir découverts.

VII

Séance du 5 Mars 1902.

SOCIALISME ET SOLIDARITÉ

par

M. H. La Fontaine,

Sénateur de Belgique.

Rechercher si le socialisme et la solidarité ont des rapports entre eux et déterminer quels sont ces rapports, tel est le problème. Question délicate, à laquelle il est aisé de répondre par une affirmation laconique, mais affirmation dont il est malaisé de démontrer le fondement.

En cette science, née hier, que l'on a dénommée la sociologie, tout est à créer : la méthode, la terminologie, les expériences. Les chiffres accumulés par la statistique, combien laborieusement, se rapportent à des faits fugitifs, que l'on ne peut ni peser, ni mesurer dans un laboratoire. Le coefficient des erreurs individuelles s'insinue en eux au point d'aboutir aux résultats les plus contradictoires. La langue des sociologues manque de précision scientifique, et chacun d'eux se forge son propre vocabulaire. Quant aux expériences, pour autant que certaines tentatives soient des expériences, — elles ont

été réalisées dans un milieu hostile. Ce n'est donc que le sentiment de la vérité, l'instinct de la certitude, le flair de la piste réelle qui nous guident surtout en ce domaine complexe.

Il faudrait pouvoir fixer tout d'abord le contenu exact des deux termes qui délimitent le champ qu'il me faut arpenter. Et tout d'abord le socialisme.

Je suis de ceux qui pensent que le socialisme n'est pas à proprement parler une doctrine nouvelle. Il est une affirmation plus nette de la tendance séculaire, millénaire, universelle, vers le mieux ; il est une expression plus claire et plus précise de la grande loi du moindre effort, la seule qui semble établie par la multiplicité des faits qu'elle explique et qu'elle justifie.

Satisfaire chaque jour une somme plus grande de besoins avec un effort égal, ou satisfaire avec un moindre effort une somme de besoins identique ou supérieure, tel est certes le phénomène social le plus incontestable. Depuis longtemps la loi du moindre effort a été entrevue et constatée. Mais, à notre époque, elle est apparue aux yeux de tous, sous des formes aussi merveilleuses que persuasives.

La presse rotative, qui déverse, en une heure, un torrent de dix, douze, quinze, vingt, trente mille exemplaires pliés et comptés, alors que la presse à réaction en imprime mille péniblement et la presse à bras une centaine, est un admirable symbole de cette loi.

Et la poste, et le chemin de fer, et le steamer ! Et l'électricité après le gaz : la lumière transportée par-

tout avec une profusion déconcertante, la parole invisible lancée au travers des espaces et recueillie au passage comme un papillon au vol, et la machine à coudre, et la machine à écrire, et la machine à composer, et la machine à calculer, et la bicyclette, et l'automobile !...

On dirait qu'une horde d'inventeurs, pareils aux hordes des barbares, a envahi le monde et bouleversé, jusqu'en ses recoins les plus intimes, notre vie contemporaine.

Et pourtant il semble que l'effort exigé de chacun de nous et du dernier des ouvriers se soit multiplié lamentablement. Le surmenage courbe toutes les échines. Notre existence nous emporte en un tourbillon, nos nerfs tendus jusqu'à se briser suffisent avec peine aux besognes qui s'imposent, et le désordre le plus inconcevable préside à la satisfaction de nos besoins.

Moins que jamais ces besoins semblent satisfaits: ils ont grandi plus rapidement que les moyens accélérés de les satisfaire. Et, ce qui est pis, nos besoins heurtent parfois violemment contre les portes closes de greniers qui craquent sous le poids des produits. Les industriels se plaignent des stocs qu'ils ne peuvent écouler et les prolétaires pleurent parce que la faim et la soif les étreignent dans les combles d'une maison dont le rez-de-chaussée regorge de marchandises et de victuailles.

La contradiction est flagrante et elle serait infernale si le perfectionnement de l'outillage économique et de la dextérité manuelle devait aboutir à sus-

citer de nouvelles misères et à rendre plus intenses les misères anciennes.

C'est de cette contradiction qu'est née la question sociale, et, à cette question, une réponse a été fournie : le socialisme.

Pourtant, dès qu'il importe de préciser cette réponse, mille docteurs se présentent et les définitions abondent. Marx, Fourier, Owen, Lassalle, pour ne citer que des morts, ont préconisé des formules. Nous connaissons le socialisme intégral, le socialisme rationnel, le socialisme de la chaire, le socialisme d'état, le socialisme communiste, le socialisme collectiviste.

Le désordre préside à la production, à la circulation, à la distribution des richesses. Le désordre semble présider encore à l'éclosion des systèmes et des remèdes. Pour celui-ci la question sociale est une question morale, pour celui-là la question sociale est une question de ventre, pour l'un c'est une question politique, et c'est une question fiscale pour tel autre.

Mais, si l'on examine les programmes et les actes, des similitudes apparaissent, des idées essentielles surgissent, un mobile commun anime les réformateurs.

Le groupe substitué aux individus, telle est la pensée qui inspire toutes les réformes, depuis les plus anodines jusqu'aux plus révolutionnaires.

A la lutte pour la vie on oppose l'entente pour la vie. La libre concurrence, la prétendue génératrice d'harmonie, est désormais conspuée.

Elle a couvert nos murs d'affiches loqueteuses, inondé nos maisons d'annonces mensongères, fait de la presse le paillasse de sa baraque, élevé la falsification à la hauteur d'une institution mondiale. Les trusts, les cartells, les pools ont permis à tels milliardaires de se tailler des empires plus vastes que ceux des Tamerlan et des Mahomet. Auprès des barons de la finance, les barons de la féodalité apparaissent comme de piètres coupeurs de bourses. Le protectionnisme et le militarisme triomphent : des frontières hérissées de douanes et de forteresses se dressent et menacent.

Jamais la terre n'a assisté à un spectacle pareil, et les invasions des Huns et des Normands, les chevauchées des croisés et des musulmans n'ont été que d'insignifiantes escarmouches auprès du conflit gigantesque et macabre auquel les peuples se préparent depuis trente ans.

Après dix-huit siècles de christianisme, il a suffi d'un siècle de liberté économique pour aboutir à cette œuvre de haine et d'effroi.

Jadis la terre se couvrit de temples et de cathédrales. Elle se couvre désormais de casernes et d'usines : hideuses et sinistres, elles s'élèvent aux confins des paysages les plus exquis, parmi les champs où les récoltes ondoient, comme au revers des monts parmi les torrents et les cascades.

Et pourtant elles ont été les grandes initiatrices, et par elles le mieux est né du pire.

Elles ont trituré la masse humaine, confondu les paysans et les citadins, mené les terriens vers les

villes et les ouvriers vers les glèbes ; elles ont enrégimenté les hommes et leur ont imposé la discipline.

C'est grâce à l'armée magnifiée, c'est grâce à l'industrie exaltée que la notion de la solidarité a pénétré dans les cerveaux les plus frustes, car sans elle l'œuvre de mort et l'œuvre de vie seraient également irréalisables : elle est la condition nécessaire de la production comme de la destruction.

Fatalement les deux concepts de solidarité et de socialisme, devenus conscients dans la pensée des foules à un identique moment de l'évolution, devaient s'unir et se combiner. Et l'on a pu dire, et l'on a dit que le socialisme serait toute la solidarité, ou qu'il ne serait pas.

Malheureusement, pas plus que la notion du socialisme, la notion de la solidarité ne peut se préciser en une formule définitive. Le choix du mot, destiné à dénommer cette idée, pourrait soulever bien des objections.

La solidarité est un terme juridique et le sens que les juristes lui ont donné n'a qu'un rapport assez éloigné avec la notion sociologique qu'on lui demande d'exprimer. Dire, en effet, que chaque débiteur d'une obligation solidaire est tenu seul de la dette entière sauf son recours contre ses co-débiteurs, dire que chaque créancier d'une telle obligation a le droit d'exiger à son profit le payement intégral de la chose due, sauf le recours de ses co-créanciers contre lui, c'est ne rien expliquer au point de

vue spécial où nous nous trouvons placés. Dans le domaine social, nul ne pourrait exiger de chacun de nous l'exécution du devoir imposé à tous, pas plus que chacun de nous ne pourrait exiger de tous, à son profit exclusif, l'exécution d'un devoir à accomplir envers tous.

Une formule a précisément limité à cet égard, et la dette dont nous sommes socialement redevables, et la créance dont nous sommes titulaires : *de chacun selon ses facultés, à chacun selon ses besoins.*

Entre la notion de la solidarité, telle qu'elle a été formulée par les juristes, et la notion de la solidarité, telle qu'elle a été pensée par les docteurs du socialisme, il y a donc contradiction formelle. Là où le juriste dit toute la dette ou toute la créance, le sociologue dit une dette réduite et une créance relative. La notion de la solidarité sociale est manifestement supérieure à celle de la solidarité juridique, en ce qu'elle impose au créancier une dette sociale comme condition de l'exigibilité de sa créance sociale. Mais il est évident que ce n'est pas là toute la solidarité telle que les écoles socialistes la préconisent.

Une seconde formule pourrait prétendre à la déterminer mieux : *tous pour un, un pour tous.* Cette formule a l'avantage de montrer les liens qui vont de chacun de nous vers nos frères humains, comme les liens qui viennent de nos frères humains vers chacun de nous. Très énergiquement cette formule présuppose l'existence du groupe que j'indiquais comme la caractéristique essentielle de tous les systèmes socialistes et elle affirme, selon moi,

plus énergiquement encore qu'il n'y a qu'un groupe humain et que socialement il n'y a qu'une seule et unique société, l'humanité.

Toutefois les deux formules demeurent vagues et il faut se tourner vers les œuvres et vers les actes pour saisir pleinement en quoi consiste la solidarité telle que le socialisme la pratique et s'en réclame. Le socialisme militant en effet préconise avec véhémence une triple action : l'action mutuelliste, l'action syndicale, l'action coopérative. Coopératives, syndicats, mutualités constituent les régiments de son armée et la discipline de cette armée se nomme précisément la solidarité.

Nul ne me contredira, je pense, si je dis que cette triple action est éminemment sociale et solidaire, et je dis sociale et solidaire intentionnellement, car je sais l'objection que l'on ne manquerait pas de me faire si je disais socialiste et solidaire.

Fort exactement on me ferait observer que la mutualité, le syndicalisme et la coopération existent et prospèrent sous les dénominations politiques les plus diverses, et que leurs réalisations les plus grandioses se poursuivent sans autre idéal que la satisfaction très réaliste et très intéressée de besoins purement et grossièrement matériels.

J'en conviens, à regret je l'avoue, et je dois constater en effet que de nombreux mutuellistes, de nombreux syndiqués, de nombreux coopérateurs sont attirés vers les organismes, créés à leur profit, par les avantages pécuniaires et personnels qu'ils en retirent.

Mais c'est précisément parce qu'il en est ainsi, que ce sera l'éternel honneur et la supériorité du socialisme d'avoir affirmé que la triple action syndicale, mutuelliste et coopérative a une valeur éducative et initiatrice, qu'elle n'est qu'un stade de l'évolution vers une organisation plus fraternelle de la société humaine et qu'elle constitue la forme embryonnaire de l'administration des choses de demain.

On peut soutenir que c'est le socialisme, sous sa forme politique, qui a dégagé et précisé l'influence solidariste de la coopération, de la mutualité et du syndicalisme. Le parti ouvrier belge, tout au moins, a affirmé cette pensée, tant dans sa déclaration de principes que dans son programme économique. Dans sa déclaration de principes, il constate que *la transformation du régime capitaliste en régime collectiviste exige, dans l'ordre moral, le développement des sentiments altruistes et la pratique de la solidarité.* Dans son programme économique, un même paragraphe préconise la reconnaissance légale des syndicats professionnels et la réforme des lois sur les sociétés de secours mutuels et les sociétés coopératives. Il serait aisé de relever des déclarations similaires dans les manifestes des partis socialistes des autres pays.

Il est donc certain que ce que des hommes de bonne volonté ont réalisé d'une manière sporadique, le socialisme en poursuit la coordination d'une manière méthodique et organique. Par l'attraction de sa masse chaque jour grandissante, par sa

propagande persistante en faveur des idées d'altruisme et de fraternité, il doit grouper fatalement et il groupe dès maintenant, dans son sein, les organismes, actuellement épars, en de vastes fédérations vraiment et consciemment solidaires.

Il est possible que le terme de socialisme se transmue au cours des temps en socialisation, que le mot de solidarité fasse place au mot d'interdépendance. Il n'en sera pas moins vrai que le socialisme se sera donné pour mission et pour but de réaliser par tous ses efforts le maximum de solidarité, par le maximum de coordination. Et nous verrons plus loin que le programme idéal du socialisme n'est que le grandissement et la projection vers l'avenir des tendances dès maintenant contenues dans son programme de réalisation immédiate.

J'ai cherché à montrer les origines des deux concepts, socialisme et solidarité, devenus conscients à une époque contemporaine, par l'effet d'une réaction contre les abus et les mécomptes de la liberté, et j'ai tenté, bien imparfaitement, hélas, de préciser ces deux concepts. Je voudrais montrer encore que, si le socialisme et la solidarité ont été une réaction contre la liberté, ils n'aboutissent cependant pas, comme on l'a soutenu à tort, à l'anéantissement de cette dernière.

Je disais, il est vrai, que le socialisme a pour contenu essentiel la substitution du groupe aux individus et que la solidarité exprimait plus spécialement la subordination réciproque des individus

entre eux, le lien de créancier à débiteur et de débiteur à créancier qui les unissent socialement. Il semble que cette double notion du groupe et du lien suppose la hiérarchie et l'autorité, et soit destructive de l'indépendance individuelle.

On a, selon moi, fort mal déterminé le domaine propre de la liberté, comme du reste celui de l'égalité et celui de la fraternité. Bien des erreurs sont nées de la confusion que la célèbre et belle devise républicaine a suscitée. Je pense, en effet, que le domaine juridique est le domaine propre de l'égalité, comme le domaine économique est le domaine propre de la fraternité, qui n'est que la face morale de la solidarité. La liberté à son tour a pour domaine propre le domaine intellectuel[1],

Dans le domaine juridique, en effet, tout est prescription, réglementation, ordre. Dans le domaine économique, les lois naturelles s'imposent à nous avec une indiscutable autorité : nous pouvons les appliquer à nos besoins, mais non les enfreindre. Par contre, ce que les hommes ont revendiqué pendant des siècles, et à juste titre, au prix des plus épouvantables souffrances, ce fut la faculté d'exprimer leurs opinions par la parole et par la plume, de se réunir, de délibérer ensemble dans la plénitude de leur indépendance. Or, cette liberté a toujours été en raison inverse de la puissance économique de la classe dominante. C'est ce que les socialistes ra-

1. Pour éviter toute équivoque, il est utile de faire remarquer que si je dis le domaine propre, je ne dis pas le domaine unique.

tionnels ont dénommé fort heureusement la compressibilité de l'examen.

Sous le régime de l'esclavage et du servage, la puissance économique du chef de famille ou du seigneur féodal était presque illimitée : la liberté n'a existé ni pour l'esclave, ni pour le serf. Sous le régime du salariat la classe dominante dispose toujours d'une puissance économique exceptionnelle, puisque la liberté de la pensée est toujours entravée et que la majorité des hommes, dans les pays les plus civilisés, sont trop souvent acculés au silence ou au mensonge, s'ils veulent conserver leur position et sauvegarder leurs ressources. Il faut, hélas, trop souvent hurler avec les loups.

Ce n'est donc que le jour où la puissance économique de la classe dominante sera réduite à néant, que la liberté d'opinion et de pensée sera vraiment instaurée dans le monde.

Le malentendu, qui a fait à la fois la splendeur et la misère du siècle qui vient de finir, a consisté précisément à transporter le concept de la liberté, du domaine intellectuel dans le domaine économique. Ce malentendu a fait « perdurer la compressibilité de l'examen », dans des proportions heureusement restreintes, et a fait en outre se perpétuer sous la forme capitaliste le système prédateur des siècles passés.

Or, qui dit socialisme et solidarité dit précisément suppression de toute domination économique et, par conséquent, libération définitive de la pensée. En effet, d'une part le groupe social, tel que nous

l'avons défini, ne serait pas concevable s'il était composé de groupes hétérogènes, d'autre part la solidarité réalisée entre les individus du groupe social ne serait pas effective si l'action d'un seul pouvait contre-balancer l'action de tous ou de plusieurs.

Du triomphe de la solidarité, de la fraternité, de l'altruisme dans le domaine économique, dépendra donc le triomphe définitif de la liberté dans le domaine intellectuel et, nous pouvons ajouter, le triomphe de l'égalité dans le domaine juridique.

Ce triomphe de la solidarité, je ne vois que le socialisme qui soit capable de l'assurer. Je le sais, beaucoup de ceux qui estiment, avec les écoles socialistes, que l'humanité marche vers plus de solidarité, se refuseront à se ranger à cette opinion extrême, subversive pour plusieurs, et pourtant la conviction qui m'anime semble se dégager avec une rare énergie du programme de réalisation médiate du socialisme.

Deux réformes profondes sont inscrites à ce programme, qui ne sont que le prolongement nécessaire et fatal de l'action coopérative et de l'action syndicale : l'appropriation collective des biens, l'organisation sociale du travail.

L'appropriation par la collectivité des agents naturels, du sol, des instruments de travail et des moyens de production, n'est, à mes yeux, que l'accélération de la réforme dont l'action coopérative poursuit l'instauration. Faire de tous les citoyens du monde les coopérateurs d'un seul organisme coopératif, trans-

former la société prédatrice actuelle en société coopérative, tel est certainement le but idéal vers lequel tend l'action coopérative. S'il était possible d'atteindre ce résultat par la seule persuasion et la seule propagande, le socialisme pourrait rayer de son programme sa revendication la plus essentielle. Mais qui peut songer sérieusement à la possibilité pour les coopérateurs, ne fût-ce que d'un seul pays, malgré tous leurs efforts, de devenir les copropriétaires de l'ensemble des richesses de ce pays [1] ?

Il faudrait au surplus que tous les citoyens de ce pays consentissent à devenir volontairement les membres de la coopérative nationale, pour que l'appropriation réellement coopérative se réalisât par le simple jeu des forces sociales actuelles. Or si vraiment la coopération est la forme solidaire la plus parfaite de la consommation et de la production des richesses, ne serait-il pas absurde de se refuser à en hâter l'instauration définitive ? Or, le socialisme seul s'est attribué cette mission.

L'organisation sociale du travail n'est à son tour que le prolongement nécessaire et fatal de l'action syndicale. Dès maintenant le syndicat a une influence sur cette organisation, puisque son but principal est d'obtenir la réglementation du salaire et des heures de travail, la limitation du choix et du

1. Pour ne parler que de la Belgique, on peut évaluer les richesses accumulées par les coopérateurs à trois millions environ. La fortune totale de ce pays est estimée à trente milliards. La disproportion entre les moyens et le but est ici flagrante, surtout si l'on songe qu'il a fallu vingt ans au moins, aux coopérateurs belges, pour réaliser leur modeste capitalisation.

recrutement des travailleurs. Souvent déjà le syndicat dirige une école d'apprentissage et un atelier de chômage. Mais combien péniblement ce labeur est accompli, au prix de combien de grèves et de combien de mécomptes? Évidemment, dans une société sans patrons, ce sera au syndicat, devenu obligatoire par la force des choses, qu'incomberait toute la réglementation professionnelle. Par le fait qu'il engloberait tous les travailleurs d'un métier déterminé, unis en un groupe autonome, il deviendrait le véritable patron de ce métier, assurant la répartition du travail et le recrutement des travailleurs. La solidarité s'affirmerait moins dans de tels groupements, comme c'est le cas de nos jours, par les sacrifices pécuniaires faits par chacun des syndiqués pour garantir la défense du salaire et du loisir de ses frères de travail, que par le payement strict de la dette de travail imposée à tous suivant leurs aptitudes et que tous se feront un véritable point d'honneur d'acquitter intégralement.

A cette question de l'organisation sociale du travail se rattache directement une réforme non moins profonde, à laquelle le socialisme attache une non moins grande importance : je veux parler de l'enseignement intégral. Le seul moyen de constater quelles sont les aptitudes propres à chaque individu et de déterminer ainsi sa dette sociale, le seul moyen de le mettre en situation d'acquitter cette dette et d'appliquer ses aptitudes, c'est évidemment de lui impartir, dans la plus large mesure possible, la connaissance de tous les domaines dans lesquels s'exerce

l'activité des hommes. D'autre part, dans une organisation sociale où la discussion entre les citoyens sera permanente, au sujet de la satisfaction de besoins singulièrement multipliés, il sera indispensable qu'elle soit rapide et pratique et que chacun participe aux débats avec la notion claire des questions à résoudre. En outre la productivité plus ou moins grande de chaque individu sera largement conditionnée par l'intelligence plus ou moins grande avec laquelle il accomplira sa tâche. Or, dans une organisation sociale qui, à raison de la loi du moindre effort, portera à son maximum la division du travail, la productivité de chacun des travailleurs aura sur le résultat collectif de la production une influence particulièrement importante. C'est à ce point de vue surtout que la solidarité des efforts humains s'affirmerait avec une intensité marquée.

Quant à l'action mutuelliste, elle aussi trouve son prolongement et son amplification dans l'assurance obligatoire et généralisée, telle que les programmes socialistes la réclament, et son expression dernière dans la répartition des produits du travail selon les besoins de chacun. L'assurance obligatoire, c'est la mutualité étendue à tous les risques de la vie et appliquée à tous les citoyens, depuis leur premier vagissement jusqu'à leur dernier soupir. Actuellement limitée, par diverses législations, à des risques spéciaux, abandonnée par d'autres à l'initiative privée, l'assurance ou la mutualité n'établit de lien solidaire qu'entre des participants spécialement menacés par les dangers, les accidents ou les maladies dont elle

cherche à réparer ou à atténuer les effets. La réelle solidarité humaine ne sera réalisée en ce domaine que si tous les hommes supportent chacun leur part des déboires et des souffrances qui frappent leurs concitoyens. La charge en sera ainsi singulièrement allégée pour ceux qui la supportent seuls actuellement, et d'autre part la portée sociale de l'hygiène et son caractère profondément solidaire apparaîtront plus nettement aux yeux de tous.

Dès maintenant l'hygiène sociale s'impose par suite des périls auxquels chacun de nous est exposé à raison des maladies que d'autres peuvent lui transmettre ou lui inoculer. Mais la nécessité de l'hygiène sera autrement ressentie lorsqu'elle influera directement, et sur la productivité du travail, et sur la quotité des charges que l'assurance imposera à tous, et sur la quotité des besoins qu'il faudra satisfaire au profit des incapables, des infirmes, et au détriment des travailleurs. Aussi est-ce avec intention que la plupart des programmes socialistes prévoient de profondes modifications dans l'organisation de tous les services qui assurent la nourriture à l'enfance, le logement à la famille, la prophylaxie et le traitement des maladies.

A quelque point de vue que l'on se place donc, le socialisme se réclame de la solidarité humaine. Il n'est pas seul à s'en réclamer, mais il est seul à la proclamer comme l'idée directrice de toutes ses aspirations, il la glorifie dans toutes ses œuvres, il la salue comme la définitive libératrice, celle qui bri-

sera toutes les barrières entre les classes, entre les races, entre les peuples.

Et c'est pourquoi le socialisme voit venir vers lui tous ceux qui ont l'âme généreuse et fraternelle, tous ceux qui sont des femmes et des hommes de bonne volonté. Il a cette vertu singulière de gagner à sa cause des adhérents toujours plus nombreux, plus enthousiastes, plus déterminés, malgré toutes les querelles d'écoles et toutes les disputes de personnes. Il a la vertu d'attraction que le christianisme a possédée jadis, et j'estime qu'il la doit à cette idée de solidarité, d'altruisme, de fraternité, vers laquelle l'humanité aspire depuis des siècles.

Et pour synthétiser toute ma pensée je dirai que, si la solidarité est l'idéal du socialisme, le socialisme est la politique de la solidarité.

ROLE DE L'IDÉE DE SOLIDARITÉ

Par

M. Emile Boutroux

Professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Paris.

I

La doctrine dite solidarisme s'est développée dans notre pays en réaction contre le libéralisme individualiste. C'était, pour ce dernier, une sorte de dogme, que la liberté, par elle-même, est inviolable et sacrée, en sorte que la liberté des uns ne peut être légitimement limitée que par la liberté des autres ; et par liberté l'on entendait le pouvoir, attribué à l'individu comme tel, de penser et de vouloir par lui-même et par lui seul, en vertu de sa propre initiative, pouvoir dont la dignité, estimait-on, se transmettait aux paroles et aux actes, comme à ses manifestations extérieures.

Or l'exercice d'un tel droit, dans la mesure où il fut garanti par les lois, ne se montra pas sans inconvénients et sans dangers. Les libertés diverses qui devaient se limiter les unes les autres n'étaient égales qu'idéalement. Mises en relation entre elles sans autre loi que celle qui résultait de leur nature, elles se comportaient comme les masses cosmiques dans

le système de Newton. Les forts devenaient toujours plus forts, et les faibles toujours plus faibles. N'eût été le correctif apporté au régime par les nécessités sociales ou par la bienfaisance spontanée, rien ne s'opposait à ce que les uns acquissent la liberté de tout vouloir et de tout faire, tandis que les autres seraient réduits à la liberté de se passer de tout et de mourir de faim. Il est vrai que l'on démontrait doctement, dans les livres, l'impossibilité de ces inconvénients. Mais ces démonstrations reposaient, en dernière analyse, sur un postulat difficile à établir, suivant lequel la liberté guérirait elle-même les maux qu'elle engendre, de telle sorte qu'il suffirait de l'affranchir de toute entrave, pour la rendre infailliblement inoffensive ou bienfaisante. Ces vues théoriques ne suffisaient pas à contenter les hommes qui se trouvaient aux prises avec les difficultés de la vie.

D'autre part, les philosophes se demandèrent ce que valait en réalité la conception de l'homme et de la société dont se réclamait le libéralisme en question. Ils recherchèrent si l'autonomie que l'on attribuait à l'individu comme tel, sur la foi de ce qu'on appelait le témoignage de la conscience, existait véritablement ; et, dans la mesure où un tel pouvoir pouvait exister, s'il suffisait à constituer la liberté, au vrai sens du mot. Revenant bientôt à la tradition classique des Descartes, des Leibnitz et des Kant, ils dissocièrent les termes : liberté et individualisme, réservant le premier pour le mode d'action qui puise son principe dans l'universel, dans la volonté droite, fin commune et source supra-individuelle de tous

les êtres raisonnables. Quant à l'individu, ils le virent caractérisé par cette étroite dépendance à l'égard des autres individus, qu'avaient si rigoureusement démontrée un Spinoza, un Leibnitz et un Kant.

Ce n'est pas tout. On se plaisait à distinguer radicalement, quant au droit à la liberté légale, entre les actes extérieurs et matériels, et la pensée simplement exprimée par la parole ou le livre. Si pour les actes proprement dits on jugeait des restrictions légitimes et nécessaires, on rejetait toute limitation de la liberté de penser, de parler ou d'écrire. On alléguait que, dans l'ordre matériel et spatial, les activités se rencontrent et peuvent se gêner, tandis que, dans l'ordre spirituel, l'exercice le plus complet de la liberté de l'un laisse intacte la liberté de l'autre. Mais une importante école de psychologues vint rétablir la continuité et l'homogénéité entre les pensées et les actions, considérant les premières, à la façon de Leibnitz, comme des actions naissantes, toutes prêtes à se déployer, si, au dehors, quelque action contraire n'y met obstacle. Dès lors, les mêmes raisons qui exigeaient la limitation de l'activité extérieure s'appliquaient à l'exercice de l'activité dite intérieure et spirituelle.

Ces diverses considérations firent peu à peu passer au premier plan une idée qui, de bonne heure, chez des penseurs particulièrement préoccupés des conditions de la vie sociale, tels qu'Auguste Comte ou Proudhon, avait été opposée au dogme de la liberté individuelle : l'idée de solidarité. Cette idée avait sur

celle de liberté un avantage visible. Elle reposait immédiatement sur un fait, elle était proprement une donnée de l'observation extérieure, une vérité scientifique. C'est un fait objectivement vérifiable, que l'individu n'est pas dans la société comme un empire dans un empire, mais qu'il tient, par tout son être, non seulement physique, mais intellectuel et moral, et à la génération présente et aux générations passées, de même que toutes ses actions, toutes ses paroles, toutes ses pensées mêmes, ébauches d'action, ont un retentissement sur l'état physique, intellectuel et moral des autres hommes. Et l'idée de solidarité, à mesure qu'on l'analysa plus attentivement, apparut de plus en plus riche et féconde. Expression vraie et précise du rapport qui lie les hommes entre eux, elle fournissait aux idées de justice, de droit, de devoir, de bienfaisance, de liberté, le contenu réel et le fondement solide que des spéculations trop abstraites avaient été impuissantes à leur assigner. Autour de l'idée de solidarité se groupèrent donc les principales notions de la morale et de la politique, et un système se forma qui, de l'idée qui en était le centre, s'appela le solidarisme.

II

Ce système semblait un, clair, et largement compréhensif. Il devait donc suffire de le développer avec conséquence pour résoudre, de façon décisive, les problèmes essentiels de la vie pratique. Mais avec

l'effort pour passer du plan à l'exécution, comme il arrive, apparurent les difficultés.

Le système devait être tout scientifique, et le fait même de la solidarité humaine, en tant que donné à l'observation, devait en être l'unique principe. Mais à moins de se borner à faire l'histoire naturelle de l'homme, il est impossible au moraliste et au politique de s'en tenir à un fait brut. Pour conférer à ce fait une valeur pratique, il faut, à tout le moins, l'adopter, l'élire et l'ériger en fin, en objet à réaliser. On devait donc nécessairement concevoir, au-dessus de la solidarité donnée, une solidarité idéale, qui en serait le prolongement et le perfectionnement. Le système devenait ainsi, dès le premier effort qu'il faisait pour se définir, une combinaison de la solidarité comme fait et de la solidarité comme but, la première étant considérée comme menant naturellement à la seconde.

Or, déjà l'introduction de l'idée de fin altère l'unité et le caractère rigoureusement scientifique de la conception. Mais il est impossible de s'en tenir à cette transposition, en quelque sorte mécanique, de la solidarité donnée en solidarité idéale. Il s'en faut que tous les effets de la solidarité naturelle soient également bons, salutaires et justes. C'est la solidarité naturelle qui engendre les maladies et les vices héréditaires, l'élimination des faibles et la survivance des forts, abstraction faite de leur valeur morale, la difficulté, pour l'homme de vertu ou de science encore prématurée, de se faire tolérer par ses contemporains, parfois même de subsister parmi eux.

Weh dir, dass du ein Enkel bist!
comme disait Méphistophélès.

Il importe donc de distinguer nettement la solidarité comme fait, et la solidarité comme but ou comme devoir. Cette dernière, non seulement n'a pas la même forme, mais a un autre contenu que la première. Il peut arriver qu'entre l'une et l'autre il y ait divergence, contradiction même. La notion de solidarité, comme fin de l'activité humaine, ne se suffit donc pas. Elle appelle un principe de choix, de détermination, de correction ; et ce principe ne saurait être autre que l'idée de justice. La solidarité que nous devons travailler à établir, c'est celle qui est conforme à l'idée du juste, celle qui rend possible l'accomplissement de la justice. A l'idée de justice, et à elle seule, appartient la primauté. Mais cette idée est elle-même, dans une certaine mesure, abstraite et indéterminée. L'idée de solidarité, par son rapport à la réalité donnée, vient lui fournir un contenu positif, et en assurer la réalisation effective.

Ainsi enrichie, l'idée de solidarité répond beaucoup mieux aux aspirations de la raison humaine. Mais elle est encore trop incomplètement définie pour satisfaire aux exigences de la pratique. Sans doute, à y réfléchir, nous tenons de nos ancêtres et du milieu qui nous enveloppe, nous n'avons pas acquis par nous-même, la plus grande partie de ce que nous sommes. Mais s'ensuit-il que nous ayons proprement un devoir, une dette, et telle dette précise, envers une société actuelle déterminée ?

D'abord la solidarité que nous constatons dans la

réalité donnée n'exclut pas l'indépendance relative des individus. Déjà cette indépendance existe, dans une certaine mesure, chez les organismes purs et simples, lesquels, à proprement parler, ne sont pas composés d'organes, mais d'organismes, doués eux-mêmes de quelque vie propre. Mais qui peut mesurer la part de réceptivité et la part d'effort personnel et d'originalité d'un homme supérieur, d'un promoteur en matière scientifique ou en matière morale ? D'ailleurs, ce n'est pas de nos contemporains, c'est, avant tout, de nos ancêtres que nous tenons le patrimoine dont nous profitons. De ce legs du passé, certes, il est naturel, il est juste que nous soyons reconnaissants à ces ancêtres. Mais qui pourrait déterminer le caractère obligatoire de cette reconnaissance ainsi que la manière dont elle doit se manifester, en se bornant à appliquer déductivement les concepts intellectuels de la justice et de la solidarité ? Ce n'est pas l'idée de justice abstraite, à elle seule, c'est bien plutôt un sentiment de piété et de solidarité familiale, qui nous porte à bénir nos ancêtres comme des bienfaiteurs et des parents, sans nous demander précisément si la part de bien qu'ils nous ont léguée l'emporte sur la part de mal, ni si la pensée de nous être utiles fut toujours le mobile principal de leur activité ; et c'est le même sentiment de sympathie humaine, tourné vers nos compagnons actuels d'existence, qui nous fait un devoir de témoigner aux fils la reconnaissance que nous portons aux pères.

Tour à tour fait d'expérience, fin idéale, matière

de l'idée de justice, la vraie solidarité humaine est, en outre, une disposition du cœur, un sentiment, au sens propre du mot.

Elle est autre chose encore. En définitive, la fin que poursuit notre raison, c'est la réalisation de l'ordre humain le plus parfait possible. La solidarité n'est primitivement qu'une force naturelle, force qu'il s'agit d'utiliser en l'adaptant à nos besoins, voire en la transformant selon nos besoins. Or, si nous l'envisageons à ce point de vue précis, nous trouvons qu'elle doit revêtir la forme d'un contrat mutuel, par lequel les individus s'engagent à répartir entre eux, selon la justice, les risques et les avantages sociaux. Ce contrat, il est vrai, n'a pas été signé. Mais il existe comme quasi-contrat, en tant que l'individu, acceptant volontairement de faire partie d'une société donnée, contracte, par là même, l'engagement tacite de se conformer aux conditions d'existence et de prospérité de cette société même.

Il faut donc concevoir la solidarité humaine, non comme une loi fatale de dépendance subie par les individus, mais comme une mutualité réglée par la justice et librement consentie. Elle est instituée par un quasi-contrat, et cet engagement s'interprète en supposant que la volonté de chaque participant a eu pour mobile, non son intérêt propre, mais la justice et le bien de l'humanité.

On peut aller plus loin : constatant, dans toute son étendue, la puissance qui appartient à l'homme de substituer ses créations rationnelles et volontaires aux productions aveugles de la nature, on peut chercher

la réalisation parfaite de la solidarité humaine dans l'association libre et intelligente des individus, s'entendant entre eux, pour pourvoir, collectivement, à l'ensemble de leurs besoins matériels, intellectuels, esthétiques, moraux et religieux. Entendue de la sorte, la solidarité est, de toutes pièces, créée par la liberté humaine.

III

Ainsi se détermine progressivement et, en quelque sorte, évolue l'idée de solidarité, à mesure que de la sphère des abstractions on la fait descendre dans celle des réalités concrètes. Posée d'abord en opposition à l'idée de liberté, elle finit par rejoindre cette idée elle-même et par s'y subordonner, de même que nous l'avons vue se subordonner à l'idée et au sentiment de la justice. On pourrait se demander si, dans cette évolution, l'idée de solidarité morale n'en est pas arrivée à se renier et à se détruire elle-même, si elle ne succombe pas au développement logique d'une contradiction interne. Mais une telle appréciation serait, semble-t-il, téméraire, et tiendrait plus de la controverse que de la dialectique réelle.

Le sort qui a frappé la notion de solidarité ne lui est pas propre. Pareille est la fortune des notions de liberté, de progrès, de bien, de justice, de devoir, de bonheur, lorsqu'on prétend faire de l'une quelconque, prise toute seule, le principe unique de l'ordre moral et social. Chacune de ces notions, elle aussi, lors-

qu'on lui demande de satisfaire, sur tous les points essentiels, aux besoins de la pratique, est obligée de recourir aux notions connexes, parfois même aux notions opposées en apparence, et de faire alliance avec elles. On lit vers la fin du *Philèbe* de Platon : « Si nous ne pouvons arriver à saisir le Bien sous une idée unique, saisissons-le sous trois idées : celles de la beauté, de la proportion et de la vérité. » Il est vraisemblable que, de n'importe quelle idée morale et pratique, on peut et doit dire ce que Platon dit ici de l'idée du bien. Aucune d'elles n'est pour nous assez claire, assez distincte, assez compréhensive, assez achevée et assez exacte, pour pouvoir servir de principe unique à nos déductions. La seule manière dont nous puissions approcher de la vérité et de la précision, non seulement dans les questions littéraires et artistiques, mais même en matière morale, sociale et politique, c'est de rassembler et de combiner judicieusement, pour les déterminer et au besoin les corriger l'un par l'autre, les divers principes qui expriment les conditions de la vie morale de l'homme. A poser tel principe sous sa forme abstraite, exclusive de tous les caractères qui se manifestent dans les autres, on excite les champions des autres principes à faire de même ; et bientôt, entre ces thèses et ces antithèses, à ce point vidées de notions intermédiaires qu'elles en deviennent littéralement contradictoires, une guerre à mort est inévitable. Il n'est pas seulement plus humain et pratique, il est plus vrai de ne point séparer l'idée morale à laquelle on s'attache des idées connexes par lesquelles il nous la faut

déterminer, éclaircir, compléter, si nous voulons saisir dans la totalité de ses rayons réfractés la lumière dont la source une et simple échappe à notre vue.

Que l'on signale donc avec insistance la valeur singulière de la notion de solidarité ; c'est là une œuvre fondée en raison et opportune, surtout si, en même temps qu'on énonce ce mot, on le relie à quelques autres qui aident à en comprendre le sens pratique et vrai, tels que ceux de liberté, de justice, d'union des âmes et de fraternité.

Il est certain tout d'abord que, dans la nature même des choses, à côté de cas nombreux d'indépendance mutuelle, au moins relative, analogue à celle qui nous permet d'étudier isolément certains couples de phénomènes physiques ou même physiologiques, il existe, en fait, une solidarité générale, ou plutôt de nombreuses solidarités déterminées et distinctes, reliant entre eux les phénomènes humains. La connaissance de ces diverses solidarités est nécessaire, sinon à l'intention proprement dite, du moins à l'action morale, pour que, dans la mesure de nos forces, cette action réalise effectivement le bien que nous avons en vue. Notre pouvoir, disait Socrate, ne va qu'à conformer notre résolution à la loi : les dieux s'en sont réservé les suites. Mais, dans la mesure où la science nous permet de prévoir ces suites, il est clair que nous devons les considérer. Et comme le progrès même de la civilisation accroît les communications et, par suite, la solidarité entre les hommes, il devient de plus en plus indispensable

d'avoir égard aux conséquences et contre-coups sociaux de nos actions.

Mais la solidarité, comme l'ont bien vu les pénétrants et généreux esprits qui se sont appliqués à la mettre en honneur, n'est pas seulement une loi naturelle avec laquelle il nous faut compter, c'est encore une idée qui, bien comprise, nous aide à déterminer notre mission d'hommes. En effet, tandis que la nature des êtres inférieurs ne comporte qu'une solidarité externe et mécanique, les hommes peuvent s'unir intimement et véritablement les uns aux autres. Leurs consciences ne sont pas nécessairement fermées, comme certains l'ont dit ; elles peuvent se pénétrer. Ils peuvent ressentir la souffrance de leurs semblables, partager leurs désirs, leurs pensées, leurs volontés. Cette solidarité supérieure se réalise excellemment lorsque les hommes unissent leurs intelligences et leurs cœurs pour travailler en commun à la réalisation de quelque chose de grand : découverte de la vérité, formation d'une société idéale, amélioration de la vie, ennoblissement de l'âme humaine. Le concours intelligent et dévoué dans la poursuite commune d'une fin approuvée par la raison, voilà la vraie forme de la solidarité humaine.

Une telle solidarité ne fait nul tort à la personnalité, au vrai sens du mot. La personnalité, si l'on y prend garde, ne se réalise, avec le caractère moral qui la distingue, que par un commerce mutuel des êtres raisonnables les uns avec les autres. On ne peut, à soi seul, dépasser les limites de son individualité et devenir une personne. C'est l'expression

d'une déduction abstraite, et non de la réalité vivante, que l'adage souvent invoqué : « Pour pouvoir se donner il faut s'appartenir. » Qui débute par l'égoïsme s'y tiendra. C'est en se donnant qu'on acquiert une âme et une conscience vraiment humaines. Un philosophe anglais, esprit élevé autant qu'exact, M. le Prof. Ritchie, énonce cette vérité en excellents termes : *A man cannot realize his true self save in the work he does for the good of others*[1].

Ainsi entendue, la solidarité n'est pas exclusive des autres principes essentiels de la morale et de la politique. Comme elle en participe elle les appelle. Si, par exemple, elle écarte décidément la doctrine de l'autonomie individuelle conçue comme absolue et inviolable, ou ce qu'on peut appeler le libéralisme individualiste, on aurait tort de croire qu'elle proscrit, par là même, toute liberté, ou qu'elle n'admet que la liberté spinoziste réservée à la communauté comme à un tout indivisible. Loin de supprimer la liberté, la juste solidarité morale la suppose et la développe, dans ce qu'elle a véritablement de respectable et d'efficace.

Il faut bien reconnaître que toute liberté n'est pas bonne et sacrée par cela seul qu'elle se pose comme liberté. Autrement, la liberté de l'homme vicieux ne serait pas moins inviolable que celle de l'homme de bien. Une liberté donnée, pour avoir droit au respect, a besoin de se justifier ; et

1. David G. Ritchie : *Studies in political and social ethics*. London, 1902, p. 190.

elle se justifie par son rapport au juste, au vrai, à l'intérêt sérieux des communautés humaines. Or la société ne doit la garantie de la liberté qu'à ceux qui sont en mesure de collaborer en quelque manière à son œuvre de progrès vers le bien ; mais elle la doit à tous ceux-là sans exception. Elle la doit à quiconque porte en soi quelques germes, susceptibles, selon l'appréciation que comporte l'état actuel de nos connaissances, de produire de bons fruits. Or la fin que poursuit l'humanité n'est pas un objet dès maintenant défini, une étoile clairement visible vers laquelle on puisse se diriger en ligne droite par une voie unique. De cette fin, lors même qu'en soi elle serait une et nécessaire, nous n'avons et n'aurons sans doute jamais qu'une idée plus ou moins confuse ; et notre premier devoir est d'éclaircir cette idée progressivement, en prenant pour point de départ de nos investigations les données que nous offrent le passé et le présent de l'humanité. Nous allons du connu à l'inconnu, non de l'inconnu au connu. Par suite, nous devons estimer légitime et nécessaire que les différents hommes cherchent le mieux, l'orientation vers l'idéal, dans différentes directions. Plus sera grand le nombre des voies tentées, plus seront sûres et salutaires les solutions qu'engendrera peu à peu, soit la sélection intelligente, soit la conciliation, soit la synthèse. Il est utile de s'habituer à penser qu'on peut avoir quelque chose à apprendre, même de son adversaire ; et qu'il peut se cacher quelque vérité importante même dans les opinions qui, entendues selon la lettre, nous paraissent le plus contraires

à nos idées. Les choses de l'ordre moral ne se laissent pas définir, séparer et opposer rigoureusement les unes aux autres comme celles de l'ordre physique. Le plus souvent, à y regarder de près, nous trouverons que les hommes d'intelligence et de bonne volonté, par les idées qu'ils soutiennent, représentent une face de la vérité, et que la conduite la plus sage comme la plus juste est, non pas de les repousser et de les traiter en ennemis, mais de nous entendre avec eux, pour travailler en commun, solidairement et librement, au bien du tout et au bien de tous.

TABLE DES MATIÈRES

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

FÉLIX ALCAN, Éditeur
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

MÉDECINE — SCIENCES

CATALOGUE
DES
Livres de Fonds

TABLE DES MATIÈRES

On peut se procurer tous les ouvrages qui se trouvent dans ce Catalogue par l'intermédiaire des libraires de France et de l'Étranger.

On peut également les recevoir franco *par la poste, sans augmentation des prix désignés, en joignant à la demande des* TIMBRES-POSTE FRANÇAIS *ou un* MANDAT *sur Paris.*

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
Au coin de la rue Hautefeuille
PARIS, 6e

DÉCEMBRE 1901

COLLECTION MÉDICALE

Volumes in-12, cartonnés à l'anglaise, à 4 francs et à 3 francs

---

Le mariage. *Étude de socio-biologie et de médecine légale*, par le Dr MORACHE, professeur de médecine légale à la Faculté de médecine de Bordeaux, associé de l'Académie de médecine. 4 fr.

La profession médicale. *Ses devoirs, ses droits*, par *le même*. 4 fr.

L'hystérie et son traitement, par le Dr PAUL SOLLIER..... 4 fr.

Le Sanatorium, par le Dr LÉON PETIT, médecin de l'hôpital d'Ormesson.............. 4 fr. (*Paraîtra en mars* 1902.)

Manuel de psychiatrie, par le Dr J. DE FURSAC, médecin adjoint à l'asile de Clermont (Oise)... 4 fr. (*Paraîtra en mars* 1902.)

L'instinct sexuel. *Évolution, dissolution*, par le Dr CH. FÉRÉ, médecin de Bicêtre.............................. 4 fr.

Les maladies de l'urètre et de la vessie chez la femme, par le Dr KOLISCHER, professeur de gynécologie à Chicago Clinical School, traduit de l'allemand par le Dr *Beuttner*, privat-docent à l'Université de Genève, avec gravures................ 4 fr.

L'éducation rationnelle de la volonté. *Son emploi thérapeutique*, par le Dr P.-E. LÉVY, préface de M. le *Professeur Bernheim*, 3e édition.. 4 fr.

Manuel théorique et pratique d'accouchements, par le Dr A. POZZI, professeur à l'École de médecine de Reims, avec 138 gravures, 3e édition.................................... 4 fr.

Éléments d'anatomie et de physiologie génitales et obstétricales, par *le même*, avec 219 gravures .... 4 fr.

La mort réelle et la mort apparente. Nouveaux procédés de diagnostic et traitement de la mort apparente, par le Dr S. ICARD, avec gravures. (*Ouvrage récompensé par l'Institut.*).... 4 fr.

La fatigue et l'entraînement physique, par le Dr PH. TISSIÉ, préface de M. le *Professeur Bouchard*, avec gravures. (*Ouvrage couronné par l'Académie de médecine.*)................ 4 fr.

Morphinisme et morphinomanie, par le Dr P. RODET. (*Ouvrage couronné par l'Académie de médecine.*)................ 4 fr.

Hygiène de l'alimentation dans l'état de santé et de maladie, par le Dr J. LAUMONNIER, avec gravures, 2e édition..... 4 fr.

L'alimentation des nouveau-nés. *Hygiène de l'allaitement artificiel*, par le Dr S. ICARD, avec 60 gravures. (*Ouvrage couronné par l'Académie de médecine.*)......................... 4 fr.

L'hygiène sexuelle et ses conséquences morales, par le Dr S. Ribbing, professeur à l'Université de Lund (Suède). 2e édition .... 4 fr.

Hygiène de l'exercice chez les enfants et les jeunes gens, par le Dr F. Lagrange, lauréat de l'Institut, 7e édition...... 4 fr.

De l'exercice chez les adultes, par *le même*, 4e édition... 4 fr.

Hygiène des gens nerveux, par le Dr Levillain, 4e édition. 4 fr.

L'idiotie. *Psychologie et éducation de l'idiot*, par le Dr J. Voisin, médecin de la Salpêtrière, avec gravures .... 4 fr.

La famille névropathique. *Hérédité, prédisposition morbide, dégénérescence*, par le Dr Ch. Féré, médecin de Bicêtre, avec gravures, 2e édition .... 4 fr.

L'éducation physique de la jeunesse, par A. Mosso, professeur à l'Université de Turin.................................. 4 fr.

Manuel de percussion et d'auscultation, par le Dr P. Simon, professeur à la Faculté de médecine de Nancy, avec gravures.. 4 fr.

Le traitement des aliénés dans les familles, par le Dr Ch. Féré, médecin de Bicêtre, 2e édition............. 3 fr.

De la même Collection :

COURS DE MÉDECINE OPÉRATOIRE

de M. le Professeur FÉLIX TERRIER

Membre de l'Académie de médecine,
Professeur de clinique chirurgicale à la Faculté de médecine de Paris.

Petit manuel d'anesthésie chirurgicale, par les Drs Félix Terrier et M. Péraire, avec 37 gravures............... 3 fr.

Petit manuel d'antisepsie et d'asepsie chirurgicales, par *les mêmes*, avec gravures.............................. 3 fr.

L'opération du trépan, par *les mêmes*, avec 222 gravures. 4 fr.

Chirurgie de la face, par les Drs Félix Terrier, Guillemain, chirurgien des hôpitaux, et Malherbe, avec 214 gravures. 4 fr.

Chirurgie du cou, par *les mêmes*, avec 101 gravures...... 4 fr.

Chirurgie de la plèvre et du poumon, par les Drs Félix Terrier et E. Reymond, avec 67 gravures.............. 4 fr.

Chirurgie du cœur et du péricarde, par *les mêmes*, avec 79 gravures .... 3 fr.

RÉCENTES PUBLICATIONS
MÉDICALES ET SCIENTIFIQUES

Pathologie et thérapeutique médicales.

ARTHAUD (G.). **Études sur la tuberculose.** 1 vol. in-8, 1898. 4 fr.

BOUCHUT ET DESPRÈS, professeurs agrégés à la Faculté de médecine de Paris. **Dictionnaire de médecine et de thérapeutique médicale et chirurgicale**, comprenant le résumé de la médecine et de la chirurgie, les indications thérapeutiques de chaque maladie, la médecine opératoire, les accouchements, l'oculistique, l'odontotechnie, les maladies d'oreille, l'électrisation, la matière médicale, les eaux minérales et un formulaire spécial pour chaque maladie. 6e édit., très augmentée, 1895. 1 vol. in-4, avec 1001 figures dans le texte et 3 cartes : broché. 25 fr. — Relié. 30 fr.

BRUNETIÈRE. **Névrites post-opératoires.** *Étiologie et traitement.* 1 vol. in-8. 2 fr.

CHARCOT (J.-M.), de l'Institut, professeur à la Faculté de médecine de Paris. **Œuvres complètes** (Voy. p. 6).

CORNIL (V.), membre de l'Académie de médecine, professeur à la Faculté de médecine de Paris et BABES, professeur à la Faculté de médecine de Bucarest. **Les bactéries**, et leur rôle dans l'histologie pathologique des maladies infectieuses. 2 vol. gr. in-8, contenant la description des méthodes de bactériologie. 3e édit., 1890, avec 385 fig. en noir et en couleurs dans le texte et 12 planches hors texte. 40 fr.

DAVID, chirurgien-dentiste des hôpitaux de Paris. **Les microbes de la bouche.** 1 vol. in-8, avec 113 gravures en noir et couleurs, lettre-préface de M. PASTEUR. 10 fr.

FÉRÉ (Ch.), médecin de Bicêtre. **L'instinct sexuel.** *Évolution. Dissolution.* 1 vol. in-12, cart. 4 fr.

FINGER (Ernest), professeur à l'Université de Vienne. **La syphilis et les maladies vénériennes**, traduit de l'allemand, avec notes, par les docteurs DOYON et SPILLMAN. 2e édit., 1900. 1 vol. in-8, avec 6 pl. en chromolithographie hors texte. 12 fr.

— **La blennorrhagie et ses complications**, traduit de l'allemand sur la 3e édition par le Dr HOGGE. 1 vol. in-8, avec gravures et 7 pl. lith. hors texte. 1895. 12 fr.

GLÉNARD, correspondant de l'Académie de médecine. **Les Ptoses viscérales.** 1899. 1 fort vol. in-8. 20 fr.

HÉRARD, CORNIL et HANOT. **De la phtisie pulmonaire**, étude anatomo-pathologique et clinique. 2e édit. 1 vol. in-8, avec 65 fig. en noir et en couleurs et 2 planches. 20 fr.

ICARD (S.). **La femme pendant la période menstruelle**, étude de psychologie morbide et de médecine légale. 1 vol. in-8. 6 fr.

KOLISCHER, professeur de gynécologie à Chicago Clinical School. **Les maladies de l'urètre et de la vessie chez la femme**, traduit de l'allemand par le Dr BEUTTNER. 1900. 1 vol. in-12, avec grav. Cart. 4 fr.

LABADIE-LAGRAVE, médecin de la Charité, et LEGUEU, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris, chirurgien des hôpitaux. **Traité médico-chirurgical de gynécologie.** 1 vol. gr. in-8, avec 323 gr. dans le texte. 2e édit., 1901. Cart. à l'angl. (*Couronné par l'Académie des sciences et par l'Académie de médecine*). 25 fr.

LABORDE (J.-V.), de l'Académie de médecine. **Les tractions rythmées de la langue** (traitement physiologique de la mort). 2e éd., 1897. 1 vol. in-12, avec gravures. 5 fr.

LAGRANGE (Fernand), lauréat de l'Académie des sciences et de l'Académie de médecine. **La médication par l'exercice.** 1894. 1 beau vol. gr. in-8, avec 68 gravures dans le texte et une carte coloriée hors texte. 12 fr.

— **Les Mouvements méthodiques et la « mécanothérapie ».** 1899. 1 vol. grand in-8, avec 57 gravures. 10 fr.

LEGUEU (Voir plus haut : LABADIE-LAGRAVE).

MARVAUD (A.), médecin inspecteur de l'armée, agrégé du Val-de-Grâce. **Les maladies du soldat**, étude étiologique, épidémiologique, clinique et prophylactique. 1 vol. in-8. 1894. (*Ouvrage couronné par l'Académie des sciences*). 20 fr.

PETIT (Léon). **Le Sanatorium.** 1902. 1 vol. in-12, cart. 4 fr.

RILLIET et BARTHEZ. **Traité clinique et pratique des maladies des enfants.** 3e édition, refondue et augmentée par BARTHEZ et SANNÉ. — TOME Ier. *Maladies du système nerveux, maladies de l'appareil respiratoire.* 1 fort vol. gr. in-8. 16 fr.

TOME II. *Maladies de l'appareil circulatoire, de l'appareil digestif et de ses annexes, de l'appareil génito-urinaire, de l'appareil de l'ouïe, maladies de la peau.* 1 fort vol. gr. in-8. 14 fr.

TOME III, terminant l'ouvrage. *Maladies spécifiques, maladies générales constitutionnelles.* 1 fort vol. gr. in-8. 25 fr.

SIMON (P.), professeur à la Faculté de médecine de Nancy. **Manuel de percussion et d'auscultation.** 1895. 1 vol. in-12, avec gravures, cartonné. 4 fr.

SPRINGER. **La croissance.** Son rôle en pathologie. Essai de pathologie générale. 1 vol. in-8. 1890. 6 fr.

WIDE (A.), directeur de l'Institut orthopédique de l'État à Stockholm. **Traité de gymnastique médicale suédoise**, traduit annoté et augmenté par le Dr BOURCARD, préface du Dr F. LAGRANGE. 1 vol. gr. in-8, avec 128 grav. dans le texte. 1898. 12 fr. 50

Revue de Médecine. Directeurs, MM. BOUCHARD, CHAUVEAU, LANDOUZY et LÉPINE ; Rédacteurs en chef, MM. LANDOUZY et LÉPINE (v. p. 31).

Annales d'électrobiologie, d'électrothérapie et d'électrodiagnostic publiées sous la direction du Dr DOUMER. (V. p. 31).

Maladies nerveuses et mentales

BERNARD-LEROY. **L'illusion de fausse reconnaissance.** 1 vol. in-8. 1898. 4 fr.

BINET. **Les altérations de la personnalité.** 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

CARRIER. **Contribution à l'étude des obsessions et des impulsions à l'homicide et au suicide chez les dégénérés.** 1 vol. in-8. 3 fr.

CHARCOT (J.-M.), de l'Institut, prof. à la Faculté de médecine de Paris. **Œuvres complètes**, recueillies et publiées par ses élèves ; 9 vol. in-8 :

Tome I. **Leçons sur les maladies du système nerveux.** *Troubles trophiques. Paralysie agitante. Sclérose en plaques. Hystéro-épilepsie.* In-8, avec figures et planches. 15 fr.

Tome II. **Leçons sur les maladies du système nerveux.** *Des anomalies de l'ataxie locomotrice. De la compression lente de la moelle épinière. Des amyotrophies. Tabes dorsal spasmodique. Hémichorée post-hémiplégique. Paraplégies urinaires. Vertige de Ménière. Épilepsie partielle d'origine syphilitique. Athétose. Appendice,* etc. In-8, avec figures et planches. 15 fr.

Tome III. **Leçons sur les maladies du système nerveux.** *De l'atrophie musculaire. De l'hystérie chez les jeunes garçons. Contracture hystérique. De l'aphasie. De la cécité verbale. Chorée rythmée. Spiritisme et hystérie. Six cas d'hystérie chez l'homme. Du mutisme hystérique*, etc. In-8, avec figures. 12 fr.

Tome IV. **Leçons sur les localisations dans les maladies du cerveau et de la moelle épinière.** In-8. 12 fr.

Tome V. **Maladies des poumons et du système vasculaire.** 1 vol. in-8, avec figures et planches en chromolith. 15 fr.

Tome VI. **Leçons sur les maladies du foie, des voies biliaires et des reins.** 1 vol. in-8, figures et planches en chromolith. 12 fr.

Tome VII. **Leçons sur les maladies des vieillards. Goutte et rhumatisme.** 1 vol. in-8, avec figures et planches. 12 fr.

Tome VIII. **Maladies infectieuses, affections de la peau, kystes hydatiques, thérapeutique**, etc. 1 vol. in-8. 10 fr.

Tome IX. **Hémorrhagie cérébrale, hypnotisme, somnambulisme.** 1890. 1 vol. in-8, avec planches en phototypie. 15 fr.

CHARCOT (J.-M.). **La foi qui guérit.** 1 br. in-8. 2 fr.

— **Clinique des maladies du système nerveux** (années 1889-90 et 1890-91), recueillie par GUINON (G.) :

Tome I. 1892. In-8, avec figures et planches hors texte. 12 fr.

Tome II. 1893. In-8, avec figures. 12 fr.

— **Leçons du mardi à la Salpêtrière.** Policlinique (1887-88), tome I, 2e édit., et tome II (1888-89), recueillies par MM. BLIN, CHARCOT, H. COLIN, 2 vol. in-8, chacun. 20 fr.

DAREL. **La Folie.** *Ses causes. Sa thérapeutique.* 1 v. in-8. 1901. 4 fr.

DEGA (Mlle G.). **Essai sur la cure préventive de l'hystérie féminine par l'éducation.** 1 vol. in-8. 1898. 3 fr.

DUMAS, docteur en médecine et docteur ès lettres. **La tristesse et la joie.** 1 vol. in-8. 1900. 7 fr. 50

FÉRÉ (Ch.), médecin de Bicêtre. **Le traitement des aliénés dans les familles.** 1 vol. in-18. 2e éd. Cart. 3 fr.

— **Les épilepsies et les épileptiques.** 1 vol. gr. in-8, avec 67 gravures et 12 planches hors texte. 20 fr.

— **Pathologie des émotions, études cliniques et physiologiques.** 1 vol. grand in-8, avec fig. 12 fr.

— **La Famille névropathique.** Théorie tératologique de l'hérédité et de la prédisposition morbides et de la dégénérescence. 1 vol. in-12, 2e éd., 1898, avec 25 grav. dans le texte, cart. à l'angl. 4 fr.

— **Traité élémentaire de l'anatomie du système nerveux.** 2e éd. revue et augmentée. In-8, avec 242 fig. 12 fr.

— **Dégénérescence et criminalité.** 1 vol. in-12. 2e édit. 1895. 2 fr. 50

FLEURY (M. de). **Introduction à la médecine de l'esprit.** 1 vol. in-8, avec fig. 6e éd., 1901. (*Couronné par l'Académie française*). 7 fr. 50

— **Les grands symptômes neurasthéniques.** 1901. 1 vol. in-8, avec figures. 7 fr. 50

GRASSET, professeur de la Faculté de médecine de Montpellier. **Les maladies de l'orientation et de l'équilibre.** 1901. 1 vol. in-8 avec grav., cart. 6 fr.

DE FURSAC, médecin adjoint à l'asile de Clermont. **Manuel de psychiatrie.** 1902. 1 vol. in-12, cart. 4 fr.

ICARD (S.). **La femme pendant la période menstruelle,** étude de psychologie morbide et de médecine légale. 1 vol. in-8. 6 fr.

JANET (Pierre), chargé de cours à la Sorbonne, et RAYMOND (F.), professeur de la clinique des maladies nerveuses à la Salpêtrière. **Névroses et idées fixes.** — I. *Études expérimentales sur les troubles de la volonté, de l'attention, de la mémoire, sur les émotions, les idées obsédantes et leur traitement*, par P. JANET. 1 vol. gr. in-8, avec 92 fig. 1898. 12 fr.

II. — *Fragments des leçons cliniques du mardi sur les névroses, les maladies produites par les émotions, les idées obsédantes et leur traitement*, par F. RAYMOND et Pierre JANET. 1 vol. gr. in-8, avec 97 grav. 1898. 14 fr.

(*Ouvrage couronné par l'Académie des sciences et par l'Académie de médcine*)

LANGE, professeur à l'Université de Copenhague **Les émotions.** Étude psychophysiologique, traduite de l'allemand par G. DUMAS. 2e édit., 1902. 1 vol. in-12. 2 fr. 50

LÉVY (P.-E.) **L'Éducation rationnelle de la volonté,** *son emploi thérapeutique*. Préface de M. le Prof. BERNHEIM. 3e édit., 1900. 1 vol in-12, cart. 4 fr.

MAUDSLEY. **Le crime et la folie.** 1 vol. in-8. 6e édit. Cart. 6 fr.

PORNAIN. **Assistance et traitement des idiots, imbéciles, alcooliques, colonies familiales.** 1 vol. in-8. 5 fr.

RAYMOND (Le prof. F.) voyez JANET (Pierre) et RAYMOND, ci-dessus.

RODET (P.) **Morphinisme et morphinomanie.** 1 vol. in-12, cart. à l'angl. (*Couronné par l'Académie de médecine.*) 4 fr.

SOLLIER (P.). **Genèse et nature de l'hystérie.** 2 forts vol. in-8. 1897. 20 fr.

— **L'hystérie et son traitement.** 1 vol. in-12, cart. 1901. 4 fr.

THULIÉ. **Le dressage des jeunes dégénérés ou orthophrénopédie.** 1 vol. in-8, avec 53 grav. 8 fr.

TISSIÉ (Ph.). **Les rêves,** pathologie, physiologie. 1 v. in-18. 2 fr. 50

VOISIN (Jules), médecin de la Salpêtrière. **L'idiotie,** *psychologie et éducation de l'idiot*. 1893. 1 vol. in-12. 4 fr.

— **L'Epilepsie.** 1 vol. in-8. 1897 (*Couronné par l'Académie de médecine.*) 6 fr.

Psychologie expérimentale.

BINET (Alfred), directeur du laboratoire de psychologie physiologique à la Sorbonne. **La psychologie du raisonnement.** *Recherches expérimentales par l'hypnotisme*. 2e édit., 1896. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

CRÉPIEUX-JAMIN (J.). **L'écriture et le caractère.** 4e édit., 1896. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

DANVILLE (Gaston). **Psychologie de l'amour.** 2e édit., 1900. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

GODFERNAUX (A.). **Le sentiment et la pensée et leurs principaux aspects physiologiques.** 1894. 1 vol. in-8. 5 fr.

HOFFDING, professeur à l'université de Copenhague. **Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience,** trad. POITEVIN, préface de PIERRE JANET. 1900. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

JANET (Pierre), chargé de cours à la Sorbonne. **L'automatisme psychologique.** 3e édit., 1899. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

MALAPERT (P.). **Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison.** 1897. 1 vol. in-8. 5 fr.

MOSSO, professeur à l'Université de Turin. **La peur.** *Étude psycho-physiologique*. 2e édit., 1902. 1 vol. in-18, avec grav. 2 fr. 50

— **La fatigue intellectuelle et physique,** traduit de l'italien par P. LANGLOIS. 2e édit., 1896. 1 vol. in-18, avec grav. 2 fr. 50

PIDERIT. **La mimique et la physiognomonie**, traduit de l'allemand par M. Girot. 1888. 1 vol. in-8, avec 100 grav. 5 fr.

RIBOT (Th.), de l'Institut, directeur de la *Revue philosophique*. **La psychologie de l'attention**. 5e édit., 1900. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **L'hérédité psychologique**. 6e édit., 1902. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

— **La psychologie des sentiments**. 3e édit., 1899. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

SERGI, professeur à l'Université de Rome. **Éléments de psychologie**. 1888. 1 vol. in-8, avec grav. 7 fr. 50

SOLLIER (P.). **Le problème de la mémoire**. *Essai de psycho-mécanique*. 1900. 1 vol. in-8. 3 fr. 75

THOMAS (P.-F.). **La suggestion**, *son rôle dans l'éducation*. 1895. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

WUNDT. — **Hypnotisme et suggestion**, traduit de l'allemand par E. Keller. 1893. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

Psychologie pathologique.

DUPRAT. **L'instabilité mentale**, essai sur les données de la psycho-pathologie. 1 vol. in-8. 1899. 5 fr.

— **Les causes sociales de la folie**. 1900. 1 vol. in-12. 2 fr. 50

DURKHEIM (Em.), professeur à l'Université de Bordeaux. **Le suicide**. 1 vol. in-8. 1897. 7 fr. 50

GURNEY, MYERS et PODMORE. **Les hallucinations télépathiques**, adaptation de l'anglais par L. Marillier, avec préface de M. Ch. Richet. 3e édit., 1899. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

MURISIER, professeur à l'Université de Neufchâtel. **Les maladies du sentiment religieux**. 1 vol. in-12. 1901. 2 fr. 50

NORDAU (Max). **Dégénérescence**. 2 vol. in-8, 5e édit., 1900. 17 fr. 50

RIBOT (Th.), de l'Institut. **Les maladies de la mémoire**. 14e édit., 1901. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **Les maladies de la volonté**. 16e édit., 1901. In-18. 2 fr. 50

— **Les maladies de la personnalité**. 9e édit., 1901 In-18. 2 fr. 50

SOLLIER (P.). **Psychologie de l'idiot et de l'imbécile**. 2e édit., 1901, 1 vol. in-8, avec planches. 5 fr.

Hygiène. — Thérapeutique. — Pharmacie.

BOSSU. **Petit compendium médical**. Quintessence de pathologie, thérapeutique et médecine usuelle. 6e éd., 1901. 1 vol. in-32, cart. à l'angl. 1 fr. 25

BOUCHARDAT (A.) et (G.), membres de l'Académie de médecine. **Nouveau Formulaire magistral**, 1900, 32e édition, revue et augmentée de formules nouvelles, d'une *Note sur l'alimentation dans le diabète sucré* et de la *Liste complète des mets permis aux glycosuriques*. 1 vol. in-18, 3 fr. 50. — Cartonné à l'anglaise, 4 fr. — Relié. 4 fr. 50

BOUCHARDAT (A.) et DESOUBRY. **Nouveau formulaire vétérinaire**, 6e édit. conforme au nouveau Codex, revue et augmentée. 1895. 1 vol. in-18. Br., 3 fr. 50. — Cart. 4 fr. — Relié. 4 fr. 50

BOUCHARDAT (A.). **De la glycosurie ou diabète sucré**, son traitement hygiénique. 2e édition. 1 vol. grand in-8, suivi de notes et documents sur la nature et le traitement de la goutte, la gravelle urique, sur l'oligurie, le diabète insipide avec excès d'urée, l'hippurie, la pimélorrhée, etc. 15 fr.

— **Traité d'hygiène publique et privée** basée sur l'étiologie. 3e édition, 1 fort vol. gr. in-8. 18 fr.

BOURNEVILLE **Manuel pratique de la garde-malade et de l'infirmière** 4e édition, 1893, publiée avec la collaboration de MM. BLONDEAU, de BOYER, BRISSAUD, BUDIN, KERAVAL, MAUNOURY, MONOD, POIRIER, PETIT-VENDOL, PINON, REGNARD, SEVESTRE, SOLLIER et YVON. 3 vol. in-18.

Tome I, *Anatomie et physiologie*, 2 fr.; Tome II, *Administration et comptabilité hospitalières*, 2 fr.; Tome III, *Pansement*, 3 fr.; Tome IV, *Femmes en couches. Soins à donner aux aliénés. Médicaments. Petit Dictionnaire*, 2 fr.; Tome V, *Hygiène*, 2 fr.

Les cinq volumes réunis. 7 fr. 50

DUFOUR. **Manuel de pharmacie pratique.** 1 vol. in-8. 1893. 5 fr.

FÉRÉ (Ch.), médecin de Bicêtre. **L'instinct sexuel.** *Évolution. Dissolution.* 1900. 1 vol. in-12, cart. 4 fr.

ICARD (S.). **L'alimentation des nouveau-nés.** Hygiène de l'allaitement artificiel. 1894. 1 vol. in-12, cart. à l'angl., avec 60 grav. 4 fr.

LAGRANGE (F.). **L'hygiène de l'exercice chez les enfants et les jeunes gens.** 7e éd., 1900. 1 vol. in-12, cartonné, à l'angl. 4 fr.

— **De l'exercice chez les adultes.** 4e édit., 1900, 1 volume in-12, cart. à l'angl. 4 fr.

LAUMONIER (J.). **Hygiène de l'alimentation dans l'état de santé et de maladie.** 1897. 1 vol. in-12, 2e édit., cart. à l'angl., avec grav. 4 fr.

LAYET, professeur à la Faculté de médecine de Bordeaux. **Traité pratique de la vaccination animale,** préface du prof. BROUARDEL. 1 vol. gr. in-8, avec 22 pl. hors texte. 12 fr.

LEVILLAIN. **Hygiène des gens nerveux,** 1 vol. in-12. 4e éd., 1901, cart. à l'angl. 4 fr.

MACÉ, professeur à l'École de pharmacie de Rennes. **Traité pratique et raisonné de pharmacie galénique.** 1 vol. in-8. 6 fr.

Manuel d'hygiène athlétique, à l'usage des lycéens et des jeunes gens des associations athlétiques. 1 broch. in-32. 1895. 50 c.

MOSSO, professeur à l'Université de Turin. **L'éducation physique de la jeunesse.** 1 vol. in-12, cart. à l'angl. 1895. 4 fr.

POSKIN (A.), ex-médecin de la Cie des Chemins de fer du Congo. **L'Afrique équatoriale,** climatologie, nosologie, hygiène. 1 vol. in-8, avec fig. 1898. 12 fr.

RIBBING, professeur à l'Université de Lund (Suède). **L'hygiène sexuelle et ses conséquences morales.** 2e éd., 1901. 1 vol. in-12, cartonné. 4 fr.

TISSIÉ (Ph.). **La fatigue et l'entraînement physique.** 1 vol. in-12, cart. à l'angl. 1897. (*Ouvrage couronné par l'Académie de médecine.*) 4 fr.

WEBER. **Climatothérapie,** traduit de l'allemand par MM. les docteurs DOYON et SPILLMANN. 1 vol. in-8. 6 fr.

Pathologie et thérapeutique chirurgicales

BUDIN (P.). **De la tête du fœtus au point de vue de l'obstétrique.** Grand in-8, avec 36 planches noires et 1 pl. en chromolith. 10 fr.

CHAUVEL, de l'Académie de médecine. **Études ophtalmologiques.** 1 vol., in-8. 1896. 5 fr.

CORNET. **Pratique de la Chirurgie courante.** Préface du professeur OLLIER. 1 fort vol. in-12, avec 111 gravures. 1900. 6 fr.

DE BOVIS, professeur à l'École de médecine de Reims. **Le cancer du gros intestin,** *rectum excepté.* 1901. 1 vol. in-8. 5 fr.

DELBET, professeur agrégé de la Faculté de médecine de Paris, chirurgien des hôpitaux. **Du traitement des anévrysmes.** 1 vol. in-8. 5 fr.

DELORME, médecin principal de l'armée, professeur au Val-de-Grâce. **Traité de chirurgie de guerre.** — Tome I. *Histoire de la chirurgie militaire française, plaies par armes à feu des parties molles.* 1 fort vol. gr. in-8, avec 95 fig. dans le texte et une planche en chromolithographie. 16 fr.

Tome II. *Lésions des os par les armes de guerre. — Blessures des régions. — Service de santé en campagne.* 1 fort vol. grand in-8, avec 397 gravures dans le texte. 26 fr.

(*Ouvrage couronné par l'Académie des sciences.*)

FRAISSE. **Principes du diagnostic gynécologique.** 1901. 1 vol. in-12, avec gravures. 5 fr.

GAYME (L.). **Essai sur la maladie de Basedow.** Gr. in-8. 6 fr.

LABADIE-LAGRAVE, médecin des hôpitaux de Paris, et LEGUEU, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris, chirurgien des hôpitaux. **Traité médico-chirurgical de gynécologie.** 1 vol. gr. in-8, avec 323 gravures dans le texte. 2e édit., 1901. Cart. à l'anglaise. (*Couronné par l'Académie des sciences et par l'Académie de médecine.*) 25 fr.

LE FORT (Léon), professeur à la Faculté de médecine de Paris. **Œuvres complètes**, publiées par le Dr Lejars (1895-1896). Tome I : *Hygiène hospitalière, démographie, hygiène publique.* 1 vol in-8, 20 fr.

Tome II : *Chirurgie militaire, enseignement.* 1 vol. in-8, 20 fr.

Tome III : *Chirurgie.* 1 vol. in-8. 20 fr.

LEGUEU (voir ci-dessus Labadie-Lagrave).

MALGAIGNE et LE FORT, professeurs à la Faculté de médecine de Paris. **Manuel de médecine opératoire.** 9e édit. 2 vol. gr. in-18, avec 787 fig. dans le texte. 16 fr. Cart. à l'anglaise. 17 fr. 50

NIMIER, médecin principal de l'armée, professeur au Val-de-Grâce, et DESPAGNET. **Traité élémentaire d'ophtalmologie.** 1 vol. gr. in-8, avec 432 gravures, cart. à l'angl. 1894. 20 fr.

NIMIER, médecin principal de l'armée, professeur au Val-de Grâce, et LAVAL. **Les projectiles des armes de guerre.** *Leur action et leurs effets vulnérants.* 1898. 1 vol. in-12, avec gravures. 3 fr.

— **Les explosifs, les poudres, les projectiles d'exercice,** *leur action vulnérante.* 1899. 1 vol. in-12, avec gravures. 3 fr.

— **Les armes blanches.** *Leur action et leurs effets vulnérants.* 1899. 1 fort vol. in-12, avec gravures. 6 fr.

(*Ces trois volumes ont été couronnés par l'Académie des sciences.*)

— **De l'infection en chirurgie d'armée.** *Évolution des blessures de guerre.* 1900. 1 fort vol. in-12, avec gravures. 6 fr.

— **Traitement des blessures de guerre.** 1901. 1 fort vol. in-12, avec gravures. 6 fr.

POZZI (A.), professeur à l'École de médecine de Reims. **Manuel théorique et pratique d'accouchements.** 3e édit., 1902. 1 vol. in-12, avec 136 grav., cart. à l'angl. 4 fr.

REBLAUB (Th.). **Des cystites non tuberculeuses chez la femme** (étiologie et pathogénie). 1 vol. in-8. 1892. 4 fr.

TERRIER (F.), professeur à la Faculté de médecine de Paris, et BAUDOUIN. **De l'hydronéphrose intermittente.** 1 vol. in-8. 1892. 5 fr.

— et PÉRAIRE. **Manuel de petite chirurgie de Jamain.** 8e éd., refondue. 1901. 1 vol. gr. in-18, avec 572 fig., cart. à l'angl. 8 fr.

— et PÉRAIRE. **Petit Manuel d'antisepsie et d'asepsie chirurgicales.** 1 vol. in-18, avec 70 grav., cart. à l'angl. 1893. 3 fr.

— et PÉRAIRE. **Petit manuel d'anesthésie chirurgicale.** 1 vol. in-18, avec grav., cart. à l'angl. 1893. 3 fr.

— et PÉRAIRE. **L'opération du trépan.** 1 vol. in-12, avec 222 grav., cart. à l'angl. 1895. 4 fr.

— et E. REYMOND. **Chirurgie de la plèvre et du poumon.** 1 vol. in-12, avec 67 gravures, cart. à l'anglaise. 1899. 4 fr.

TERRIER (F.) et E. REYMOND. **Chirurgie du cœur et du péricarde.** 1 vol. in-12, avec 79 grav., cart. à l'anglaise. 1898. 3 fr.

— GUILLEMAIN, chirurgien des hôpitaux, et MALHERBE. **Chirurgie du cou.** 1 vol. in-12, avec 101 grav., cart. à l'angl. 1898. 4 fr.

— GUILLEMAIN et MALHERBE. **Chirurgie de la face.** 1 vol. in-12, avec 214 grav., cart. à l'angl. 1896. 4 fr.

— et AUVRAY, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. **Chirurgie du foie et des voies biliaires.** *Traumatismes du foie et des voies biliaires. — Foie mobile. — Tumeurs du foie et des voies biliaires.* 1901. 1 vol. gr. in-8, avec 50 gravures. 10 fr.

VALOIS. **Blessures par grains de plomb de l'organe de la vision.** 1 vol. in-8, 1896. 3 fr.

VIALET. **Les centres cérébraux de la vision et l'appareil nerveux visuel extra-cérébral.** Avec figures. In-8. 15 fr.

Congrès français de Chirurgie. *Procès-verbaux, mémoires et discussions*, publiés sous la direction de MM. S. POZZI et PICQUÉ, secrétaires généraux (Chaque session forme un vol. in-8, avec figures). 1re session, 1885, 14 fr.; 2e session, 1886, 14 fr.; 3e session, 1888, 14 fr ; 4e session, 1889, 16 fr.; 5e session, 1891, 14 fr.; 6e session, 1892, 16 fr.; 7e session, 1893, 18 fr.; 8e session, 1894, 20 fr.; 9e session, 1895, 20 fr.; 10e session, 1896, 20 fr.; 11e, session, 1897, 20 fr.; 12e session, 1898, 20 fr.; 13e session, 1899, 20 fr.

Revue de Chirurgie. Directeurs : MM. TERRIER, BERGER, QUENU, PONCET; Rédacteur en chef : M. TERRIER. (Voir p. 31.)

Anatomie. — Physiologie.

ALEZAIS, professeur à l'École de médecine de Marseille. **Contribution à la myologie des rongeurs.** 1 vol. gr. in-8, avec grav. 10 fr.

ARLOING, professeur à la Faculté de médecine de Lyon. **Les virus.** 1 vol. in-8, avec grav., cart. 6 fr.

BEAUNIS (H.), professeur à la Faculté de médecine de Nancy. **Les sensations internes.** 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

BERNSTEIN. **Les sens.** 1 vol. in-8, avec 91 fig., 5e édit., cart. 6 fr.

BOURDEAU (L.). **Le problème de la mort.** 3e édit., 1900. 1 vol. in-8. 5 fr.

— **Le problème de la vie.** 1901. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

CHARLTON BASTIAN. **Le cerveau.** 2 vol. in-8, avec grav. cart. 12 fr.

CORNIL, professeur à la Fac. de méd. de Paris, RANVIER, de l'Institut, professeur au Collège de France, BRAULT et LETULLE. **Manuel d'histologie pathologique.** 3e édit. entièrement refondue.

TOME I. *Généralités. — Inflammations. — Tumeurs. — Bactéries. Lésions des os, des tissus, des membranes séreuses*, par MM. RANVIER, CORNIL, BRAULT, F. BEZANÇON, M. CAZIN. 1 vol. gr. in-8, avec 369 grav. en noir et en couleurs. 1900. 25 fr.

TOME II. *Muscles. — Sang et hématopoïèse. — Cerveau et moelle. — Nerfs*, par MM. DURANTE, JOLY, DOMINICI, GOMBAULT, PHILIPPE. 1 vol. gr. in-8, avec grav. en noir et en couleurs. 1901. 25 fr. L'ouvrage complet formera 4 volumes.

CORNIL et BABES, professeur à la Faculté de médecine de Bucarest. **Les bactéries** et leur rôle dans l'histologie pathologique des maladies infectieuses. 2 vol. gr. in-8, contenant la description des méthodes de bactériologie. 3e édit., 1890, avec 385 figures en noir et en coul. dans le texte, et 10 pl. hors texte. 40 fr.

DEBIERRE (Ch.), professeur à la Faculté de médecine de Lille. **Traité élémentaire d'anatomie de l'homme** (anatomie descriptive et dissection, avec notions d'organogénie et d'embryologie générale). 2 vol. grand in-8, avec 965 grav. en noir et en couleurs dans le texte. 1890-91. (*Couronné par l'Académie des sciences*). 40 fr.

On vend séparément :

TOME I. Manuel de l'amphithéâtre : *Système locomoteur, système vasculaire, nerfs périphériques*. 1 vol. in-8, avec 450 fig. 1890. 20 fr.

TOME II. *Système nerveux central, organes des sens, splanchnologie, système vasculaire, système nerveux périphérique*. 1 vol. in-8, avec 515 gravures, 1891. 20 fr.

Les mêmes, en cart. anglais, 1 fr. 50 de plus par volume.

— **Les Centres nerveux** (moelle épinière et encéphale), avec applications physiologiques et médico-chirurgicales. 1 vol. in-8, avec grav. en noir et en couleurs. 1894. 12 fr.

— **Atlas d'ostéologie**, comprenant les articulations des os et les insertions musculaires. 1 vol. in-4, avec 253 grav. en noir et en couleurs, cart., toile dorée. 1895. 12 fr.

— **Leçons sur le péritoine**. 1900. 1 vol. in-8, avec 58 figures. 4 fr.

DUMONT. **Théorie scientifique de la sensibilité**. In-8, cart. 6 fr.

DUVAL (Mathias), de l'Académie de médecine, prof. à la Fac. de méd. de Paris. **Le placenta des rongeurs**. 1 beau vol in-4, avec 106 fig. dans le texte et un atlas de 22 pl. en taille-douce hors texte. 1893. 40 fr.

— **Le placenta des carnassiers**. 1 beau vol. in-4, avec 46 grav. dans le texte et un atlas de 13 planches en taille-douce. 1895. 25 fr.

— **Études sur l'embryologie des cheiroptères**. *L'ovule, la gastrula, le blastoderme et l'origine des annexes chez le murin*. 1 fort vol., avec 29 fig. dans le texte et 5 pl. en taille-douce, 1899. 15 fr.

FAU. **Anatomie des formes du corps humain**, à l'usage des peintres et des sculpteurs. 1 atlas in-folio de 25 planches, avec texte explicatif. Prix : fig. noires. 15 fr. — Figures coloriées. 30 fr.

GELLÉ (E.-M.), membre de la Société de biologie. **L'audition et ses organes**. 1 vol. in-8, avec grav., cart. à l'angl. 1899. 6 fr.

GILIS, prof. à la Fac. de méd. de Montpellier. **Étude sur la région inguino-abdominale et sur le canal inguinal**. In-8. 1 fr. 50

HERZEN. **Causeries physiologiques**. 1899. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

KŒNIG (C.-J.). **Contribution à l'étude expérimentale des canaux semi-circulaires**. 1 vol. in-8. 1897. 3 fr. 50

LAGRANGE (F.), lauréat de l'Institut. **Physiologie des exercices du corps**. 1 vol. in-8 7e édition. 1896., Cart. à l'angl. 6 fr.

LANGLOIS (P.), professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. **Les capsules surrénales**. 1 vol. in-8. 1897. 4 fr.

LIEBREICH (R.). **Atlas d'ophtalmoscopie**, représentant l'état normal et les modifications pathologiques du fond de l'œil, visibles à l'ophtalmoscope. 1 atlas in-4, avec 12 planches en chromolithographie. et texte explicatif. 3e édition. 40 fr,

LUYS, de l'Académie de médecine. **Le cerveau, ses fonctions**. 1 vol. in-8. 7e édit., avec figures. Cart. 6 fr.

MAREY, de l'Institut. **La machine animale**. 6e édit. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

MAYER. **Essai sur la soif**. 1900. 1 vol. in-8. 3 fr.

PETITTGREW, professeur au Royal College de chirurgie d'Édimbourg. **La locomotion chez les animaux**. In-8, av. grav., 2e éd. Cart. 6 fr.

POZZI (A.), professeur à l'École de médecine de Reims. **Éléments d'anatomie et de physiologie génitales et obstétricales**, à l'usage des sages-femmes. 1 vol. in-12, av. 219 grav. 1894. Cart. 4 fr.

PREYER, professeur à l'Université d'Iéna. **Eléments de physiologie générale**, traduit de l'allemand par M. Jules SOURY. 1 vol. in-8. 5 fr.

— **Physiologie spéciale de l'embryon.** 1 vol. in-8, avec fig. et 9 pl. hors texte. 7 fr. 50

RICHET (Ch.), professeur à la Faculté de médecine de Paris. **La chaleur animale.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.

— **Physiologie**, travaux du laboratoire du prof. CH. RICHET.

Tome I. *Système nerveux, Chaleur animale.* (Épuisé.)

Tome II. *Chimie physiologique, Toxicologie.* In-8, avec 129 grav. dans le texte. 1893. 12 fr.

Tome III. *Chloralose, Sérothérapie*, etc. In-8, avec grav. 1894. 12 fr.

Tome IV. *Appareils glandulaires, nerfs et muscles, sérothérapie, chloroforme.* In-8, avec gravures. 1898. 12 fr.

— **Dictionnaire de physiologie**, publié avec le concours de savants français et étrangers. Formera 8 à 10 volumes gr. in-8, se composant chacun de 3 fascicules; chaque volume, 25 fr.; chaque fascicule, 8 fr. 50. 4 volumes et 2 fasc. parus du T. V. — Le 2e fascicule du tome V se termine au mot *Estomac*.

Tome I (*A-Bac*). — Tome II (*Bac-Cer*). — Tome III (*Cer-Cob*). — Tome IV (*Coc-Dig*).

SNELLEN. **Échelle typographique** pour mesurer l'acuité de la vision, 14e éd., 1898. 4 fr.

SOURY (J.). **Les fonctions du cerveau**, doctrines de l'École de Strasbourg et de l'École italienne. 1892. In-8, avec figures. 8 fr.

SULLY (James). **Les illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, avec gravures. 3e édit. Cartonné. 6 fr.

TOURNEUX (F.), prof. à la Faculté de médecine de Toulouse. **Atlas d'embryologie des organes génito-urinaires.** 1 vol. in-4. 40 fr.

Journal de l'anatomie et de la physiologie normales et pathologiques de l'homme et des animaux, dirigé par MATHIAS DUVAL. (Voir p. 31.)

Physique. — Chimie.

BERTHELOT, de l'Institut. **La synthèse chimique.** 1 vol. in-8. 8e édit. Cart. 6 fr.

— **La Révolution chimique, Lavoisier.** 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

BLASERNA, professeur à l'Université de Rome. **Le son et la musique**, 4e édit. 1 vol. in-8, avec fig., cart. 6 fr.

FUCHS. **Les volcans et les tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec fig. et 1 carte en couleurs. 6e édit., cart. 6 fr.

GRIMAUX, de l'Institut. **Chimie organique élémentaire.** 1 vol. in-12. 8e édit., 1901, avec figures, cart. 5 fr. 50

— **Chimie inorganique élémentaire.** 8e édit., 1901. 1 vol. in-12, avec figures, cart. 5 fr. 50

GUILLEMAIN, professeur de physique à l'Ec. de méd. d'Alger. **Génération de la voix et du timbre.** Préface de J. VIOLLE, de l'Institut, 2e édition, avec 122 gravures, in-8. 10 fr.

PISANI. **Traité pratique d'analyse chimique qualitative et quantitative**, suivi d'un traité d'**Analyse au chalumeau.** 5e éd., 1900. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

PISANI et DIRVELL. **La chimie du laboratoire.** 1 v. in-12, avec fig. dans le texte. 2e édit. revue. 1893. 4 fr.

ROOD, professeur à Columbian-College, de New-York. **Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleurs hors texte. 2e édit. Cart. 6 fr.

SAIGEY. **La physique moderne.** 1 vol. in-18. 2e édit. 2 fr. 50

SCHUTZENBERGER, de l'Institut. **Les fermentations**, avec figures dans le texte 1 vol. in-8. 6e édit., 1895. Cart. 6 fr.

STALLO. **La matière et la physique moderne.** In-8. 3e éd. Cart. 6 fr.

TYNDALL. **Les glaciers et les transformations de l'eau**, avec fig. 1 vol. in-8. 7e édit. Cart. 6 fr.

WURTZ, de l'Institut. **La théorie atomique.** In-8. 5e édit. Cart. 6 fr.

Histoire naturelle.

BELZUNG, professeur agrégé des sciences naturelles au Lycée Charlemagne, docteur ès sciences. **Anatomie et physiologie animales.** 1 vol. in-8, avec 540 figures. 9e édit., 1901. 6 fr.

— **Anatomie et physiologie végétales.** 1900. 1 fort vol. in-8, avec 1700 gravures dans le texte. 20 fr.

BERTRAND (C.-Eg.), professeur à la Faculté des sciences de Lille. **Remarques sur le Lepidodendron Hartcourtti de Wittham.** 1 vol. in-8, avec planches. 10 fr.

CANDOLLE (de), correspondant de l'Institut. **L'origine des plantes cultivées.** 1 vol. in-8. 3e édition. Cart. 6 fr.

COOKE et BERKELEY. **Les champignons**, avec 110 figures dans le texte. 1 vol. in-8. 4e édit. Cart. 6 fr.

COSTANTIN (J.), maître de conférences à l'École normale supérieure. **Les végétaux et les milieux cosmiques.** (Adaptation, évolution). 1 vol. in-8, avec 171 grav., cart. à l'angl. 1898. 6 fr.

— **La nature tropicale.** 1 vol. in-8, avec 166 gravures. Cartonné à l'angl. 1899. 6 fr.

DAUBRÉE, de l'Institut. **Les régions invisibles du globe et des espaces célestes.** 1 vol. in-8, avec 89 fig. 2e édit. revue. 1892. Cart. 6 fr.

HALLEZ (Paul), professeur à la Faculté de médecine de Lille. **Morphologie générale et affinités des tubellariées.** 1 vol. in-8. 2 fr.

HERBERT SPENCER. **Principes de biologie.** 2 vol. in-8. 20 fr.

HUXLEY (Th.), de la Société royale de Londres. **L'écrevisse**, introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec 89 fig. 2e éd. Cart. 6 fr.

— **La physiographie**, introduction à l'étude de la nature. 1 vol. in-8, avec 128 grav. et 2 planches. 2e éd., 1892. 8 fr.

DE LANESSAN, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. **Introduction à la botanique** (*le Sapin*). 1 vol. in-8, avec fig. 2e édit., 1898. Cart. 6 fr.

LUBBOCK (Sir John). **Les sens et l'instinct chez les animaux**, principalement chez les insectes. 1 vol in-8, avec grav. Cart. 6 fr.

MEUNIER (Stan.), professeur au Muséum d'histoire naturelle. **La géologie comparée.** 1 vol. in-8, avec grav. 1895. Cart. à l'angl. 6 fr.

— **La géologie expérimentale.** 1 vol. in-8, avec grav. 1899. Cart. à l'angl. 6 fr.

PERRIER, de l'Institut, directeur du Muséum d'histoire naturelle de Paris. **La philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8. 2e édit. Cart. 6 fr.

QUATREFAGES (de), de l'Institut. **L'espèce humaine.** 1 vol. in-8. 10e édit. Cart. 6 fr.

— **Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 2e édit., 1892. Cart. 6 fr.

— **Les Émules de Darwin**, avec préface de MM. Perrier et Hamy, de l'Institut. 2 vol. in-8. Cart. 1893. 12 fr.

ROCHÉ (G.), inspecteur général des Pêches maritimes. **La culture des mers en Europe.** 1 vol. in-8, avec 81 gr., cart. à l'angl. 1898. 6 fr.

ROMANES. **L'intelligence des animaux**, avec préface de M. Edm. Perrier. 2 vol. in-8. 3e édit. Cart. 12 fr.

DE SAPORTA, correspondant de l'Institut, et MARION, professeur à la Faculté des sciences de Marseille. **L'évolution du règne végétal.** Tome I : *Les Cryptogames.* 1 vol. in-8, avec 85 figures dans le

texte. Cart. à l'anglaise, 6 fr. TOMES II et III : *Les Phanérogames*. 2 vol. in-8, avec 136 figures dans le texte. Cart. 12 fr.

SCHMIDT (O.), professeur à l'Université de Strasbourg. **La descendance de l'homme et le darwinisme**. In-8, 5e édit. Cart. 6 fr.

— **Les mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques**. 1887. 1 vol. in-8, avec 51 fig. Cart. 6 fr.

TROUESSART. **Les microbes, les ferments et les moisissures**. 1 vol. in-8, avec 107 fig. 2e édit. revue. Cart. 6 fr.

VAN BENEDEN, professeur à l'Université de Louvain. **Les commensaux et les parasites dans le règne animal**. 1 vol. in-8, avec figures. 4e édit. Cart. 6 fr.

VIANNA DE LIMA. **L'homme selon le transformisme**. In-12. 2 fr. 50

Anthropologie.

BRUNACHE. **Le centre de l'Afrique**. *Autour du Tchad*. 1 vol. in-8, avec gravures. Cart. 6 fr.

CARTAILHAC. **La France préhistorique**. 1 vol. in-8, avec 162 gravures. 2e édit., 1895. Cart. 6 fr.

EVANS (John), de la Société royale de Londres. **L'âge du bronze**. 1 beau vol. gr. in-8, avec nombreuses figures dans le texte. 15 fr.

GROSSE. **Les débuts de l'art**. 1 vol in-8. 1901. Cart. 6 fr.

LUBBOCK (Sir John). **L'homme préhistorique**, avec 256 fig. 4e édit., 1898. 2 vol. in-8. Cart. 12 fr.

— **Origines de la civilisation**. 1 vol. in-8, avec fig. 15 fr.

MORACHE (G.), professeur à la Faculté de médecine de Bordeaux. **Le mariage**, étude de socio-biologie et de médecine légale. 1 vol. in-12. Cart. 4 fr.

MORTILLET (G. de), professeur à l'École d'anthropologie. **La formation de la nation française**. 2e édit., 1900. 1 vol. in-8, avec 150 grav. et 18 cartes. Cartonné à l'angl. 6 fr.

PIÉTREMENT. **Les chevaux dans les temps historiques et préhistoriques**. 1 vol. gr. in-8. 6 fr.

TOPINARD. **L'homme dans la nature**. 1 vol. in-8, avec grav. 1891. Cart. 6 fr.

Revue de l'École d'anthropologie. (Voir p. 32).

Anthropologie criminelle.

AUBRY (Dr P.). **La contagion du meurtre**. 3e édit., 1896. Préface de M. le Docteur CORRE. 1 vol. in-8. 5 fr.

FÉRÉ (Ch.), médecin de Bicêtre. **Dégénérescence et criminalité** 2e édit., 1895. 1 vol. in-18, avec 21 graphiques. 2 fr. 50

FLEURY (Dr Maurice de). **L'Ame du criminel**. In-18. 1898. 2 fr. 50

GAROFALO, conseiller à la Cour d'appel de Naples. **La criminologie**. 1 vol. in-8, 4e édit., 1895. 7 fr. 50

LOMBROSO, professeur à l'Université de Turin. **Nouvelles recherches de psychiatrie et d'anthropologie criminelle**. In-18. 2 fr. 50

— **Les applications de l'anthropologie criminelle**. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **L'anthropologie criminelle et ses récents progrès**. 4e éd., 1901. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **L'homme criminel** (criminel-né, fou-moral, épileptique). 2e édit., 1895. 2 vol. in-8, avec atlas. 36 fr.

— et FERRERO. **La femme criminelle et la prostituée**. 1 vol. in-8, avec 13 pl. hors texte. 15 fr.

— et LASCHI. **Le crime politique et les révolutions**. 2 vol. in-8, avec planches hors texte. 15 fr.

PROAL (Louis), conseiller à la Cour de Paris. **La criminalité politique**. 1895. 1 vol. in-8. 5 fr.

PROAL (Louis), conseiller à la Cour de Paris. **Le crime et la peine.** 3e édit., 1899. 1 vol. in-8. 10 fr.

— **Le crime et le suicide passionnels.** 1900. 1 vol. in-8. 10 fr.

SIGHELE, professeur à l'Université libre de Bruxelles. **La foule criminelle.** 2e édit., 1901. 1 vol. in-8. 5 fr.

TARDE (G.), de l'Institut. **La criminalité comparée.** 5e édit., 1902. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

Hypnotisme et magnétisme. — Sciences occultes.

AZAM, professeur à la Faculté de médecine de Bordeaux. **Hypnotisme et double conscience**, avec préfaces et lettres de MM. Paul Bert, Charcot et Ribot. 1893. 1 vol. in-8. 9 fr.

BINET. **La psychologie du raisonnement**, étude expérimentale par l'hypnotisme. 1886. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— et FÉRÉ. **Le magnétisme animal.** 4e éd., 1894. 1 vol. in-8, avec fig. Cartonné. 6 fr.

CAHAGNET. **Méditations d'un penseur**, ou Mélanges de philosophie et de spiritualisme, d'appréciations, d'aspirations et de déceptions. 2 vol. in-18. 10 fr.

DELBŒUF (J.), professeur à l'Université de Liège. **Le magnétisme animal.** In-8, 1889. 2 fr. 50

— **Magnétiseurs et médecins.** 1 broch. in-8, 1890. 2 fr.

DU POTET. **Traité complet de magnétisme**, cours en douze leçons. 4e édition. 1 vol. in-8. 8 fr.

— **Manuel de l'étudiant magnétiseur**, ou Nouvelle instruction pratique sur le magnétisme, fondée sur *trente années* d'expériences et d'observations. 4e édit. 1 vol. gr. in-18. 3 fr. 50

— **Le magnétisme opposé à la médecine.** In-8. 6 fr.

DURAND DE GROS. **Le Merveilleux scientifique.** Mesmérisme, Braidisme, Fario-Grimisme. 1894. 1 vol. grand in-8. 6 fr.

— **Les mystères de la suggestion.** 1 br. in-8. 1896. 1 fr.

ELIPHAS LEVI. **Histoire de la magie**, avec une exposition de ses procédés, de ses rites et de ses mystères. 1 vol. in-8, avec 90 fig. 2e édit. 12 fr.

— **La clef des grands mystères**, suivant Hénoch, Abraham, Hermès Trismégiste et Salomon. 1 vol. in-8. 12 fr.

— **Dogme et rituel de la haute magie.** 2e édit. 2 vol. in-8, avec 24 fig. 18 fr.

— **La science des esprits**, révélation du dogme secret des cabalistes, esprit occulte des Évangiles, appréciations des doctrines et des phénomènes spirites. 1 vol. in-8. 7 fr.

GYEL (E.). **L'être subconscient.** 1 vol. in-8. 1898. 4 fr.

JANET (Pierre), chargé de cours à la Sorbonne. **L'automatisme psychologique.** Essai sur les formes inférieures de l'activité humaine. 1 vol. in-8. 3e édit. 1898. 7 fr. 50

LAFONTAINE. **L'art de magnétiser**, ou le magnétisme vital au point de vue théorique, pratique et thérapeutique. 7e édit. in-8. 5 fr.

— **Mémoires d'un magnétiseur.** 2 vol. in-18. 7 fr.

MESMER. **Mémoires et aphorismes**, suivis des procédés de d'Eslon. Nouv. édit. avec des notes par J.-J.-A. Ricard. In-18. 2 fr. 50

NIZET (A.). **L'Hypnotisme**, étude critique. 1 vol. in-12, 2e éd. 2 fr. 50

PHILIPS (J.-P.) (Durand de Gros). **Cours théorique et pratique de braidisme**, ou hypnotisme nerveux, considéré dans ses rapports avec la psychologie, la physiologie et la pathologie, et dans ses applications à la médecine, à la chirurgie, à la physiologie expérimentale, à la médecine légale et à l'éducation. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

RÉGNIER (L.-R.). **Hypnotisme et croyances anciennes.** 1891. In-8, avec figures et planches. 6 fr.

WUNDT. **Hypnotisme et suggestion.** 1 vol. in-18. 1893. 2 fr. 50

Histoire des sciences.

ALEZAIS, professeur à l'École de médecine de Marseille. **Les anciens chirurgiens et barbiers de Marseille.** 1900. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

BOUCHUT, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris. **Histoire de la médecine et des doctrines médicales.** 2 vol. in-8. 16 fr.

DAVID (Th.), chirurgien-dentiste des hôpitaux de Paris. **Bibliographie française de l'art dentaire.** 1 fort vol. gr. in-8. 1889. 6 fr.

FERRARI (Dr). **Une chaire de médecine au XVe siècle à l'Université de Pavie.** 1 vol. in-8. 8 fr.

GARNIER (Dr S.). **Barbe Buvée,** étude hist. et médicale. 3 fr. 50

GRIMAUX (Ed.), de l'Institut. **Lavoisier (1743-1794),** d'après sa correspondance, ses manuscrits, ses papiers de famille et d'autres documents inédits. 3e édit., 1899. 1 beau vol. grand in-8, avec 10 gravures hors texte, en taille-douce et en typographie. 15 fr.

NICAISE, de l'Académie de médecine. **La grande Chirurgie de Guy de Chauliac,** chirurgien, maître en médecine de l'Université de Montpellier, composée en l'an 1363, *revue et collationnée sur les manuscrits et imprimés latins et français,* ornée de gravures avec notes, une introduction sur le moyen âge, sur la vie et les œuvres de Guy de Chauliac, un glossaire et une table alphabétique, par E. NICAISE. 1 fort vol. grand in-8. 1891. 28 fr.

— **Traité de chirurgie de Henri de Mondeville,** revu et collationné d'après les manuscrits du XIVe siècle. 1 vol. grand in-8, avec introduction et notes, par E. NICAISE. 1892. 28 fr.

— **Chirurgie de Pierre Franco de Turriers en Provence,** composée en 1561, nouvelle édition, avec une introduction historique, une biographie et l'histoire du collège de chirurgie, par E. NICAISE. 1 vol. gr. in-8, avec grav. 1894. 20 fr.

MAINDRON (E.). **L'Académie des sciences.** *Histoire de l'Académie; fondation de l'Institut national; Bonaparte, membre de l'Institut.* 1 beau vol. grand in-8, avec 53 gravures dans le texte, portraits, plans, etc., 8 planches hors texte et 2 autographes. 12 fr.

PETIT (L.-H.). **Œuvres complètes de Jean Méry, 1645-1722** (anatomie, physiologie, chirurgie), avec une préface de M. le professeur VERNEUIL. 1 vol. grand in-8, avec 3 planches et le portrait de Méry tirés hors texte. 1887. 16 fr.

TANNERY. **Pour la science hellène,** de Thalès à Empédocle. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

TRIAIRE (P.). **Bretonneau et ses correspondants,** ouvrage comprenant la correspondance de TROUSSEAU et de VELPEAU avec BRETONNEAU, et une introduction du Dr LEREBOULLET. 2 beaux volumes in-8. 25 fr.

Philosophie scientifique.

AGASSIZ. **De l'espèce et des classifications en zoologie;** traduit de l'anglais par VOGELI. 1 vol. in-8. 5 fr.

BAIN. **L'esprit et le corps.** 6e édit. 1 vol. in-8, cart. 6 fr.

BARTHÉLEMY-SAINT HILAIRE, de l'Institut. **La philosophie dans ses rapports avec les sciences et la religion.** 1 vol. in-8. 1889. 5 fr.

BOIRAC (Émile), recteur de l'Académie de Grenoble. **L'idée de phénomène.** 1894. 1 vol. in-8. 5 fr.

BOUTROUX (Em.), de l'Institut. **De la contingence des lois de la nature.** 4e édit., 1902. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

DELBŒUF, professeur à l'Université de Liège. **La matière brute et la matière vivante.** 1 vol. in-18. 1887. 2 fr. 50

DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE, professeurs à l'Université de Bruxelles. **L'Évolution régressive en biologie et en sociologie.** 1 vol. in-8, avec 81 grav., cart. à l'angl. 6 fr.

DUNAN. **La théorie psychologique de l'espace.** In-18. 2 fr. 50

DURAND DE GROS. **Aperçus de taxinomie générale.** In-8. 5 fr.

FÉRÉ (Ch.), médecin de Bicêtre. **Sensation et mouvement.** 2e édit., 1900. 1 vol. in-18, avec gravures. 2 fr. 50

GOBLOT (Edm.), professeur à l'Université de Caen. **Essai sur la classification des sciences.** 1 vol. in-8. 1898. 5 fr.

GUYAU. **La genèse de l'idée de temps.** 1 vol. in-18. 2e éd. 2 fr. 50

HANNEQUIN, professeur à l'Université de Lyon. **Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine.** 1 vol. in-8. 2e édit. 1899. 7 fr. 50

HARTMANN (E. de). **Le darwinisme.** *Ce qu'il y a de vrai, ce qu'il y a de faux dans cette doctrine.* 6e édit, 1898. In-18. 2 fr. 50

LECHALAS, ingénieur en chef des ponts et chaussées. **Etude sur l'espace et le temps.** 1896. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

LE DANTEC, chargé du cours d'Embryogénie à la Sorbonne. **Le déterminisme biologique et la personnalité consciente.** 1897. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **L'individualité et l'erreur individualiste.** 1 vol. in-18. 1898. 2 fr. 50

— **Évolution individuelle et hérédité.** 1 vol. in-8. 1898. 6 fr.

— **Lamarckiens et Darwiniens.** 1 vol. in-18. 1900. 2 fr. 50

— **L'unité dans l'être vivant.** 1 vol. in-8. 1902. 7 fr. 50

LIARD, de l'Institut. **Des définitions géométriques et des définitions empiriques.** 2e édit., 1888. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **La science positive et la métaphysique.** 3e édit., 1893. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

MARTIN (F.). **La perception extérieure et la science positive,** essai de philosophie des sciences. 1894. 1 vol. in-8. 5 fr.

NAVILLE (E.), correspondant de l'Institut. **La logique de l'hypothèse.** 2e édit., 1894. 1 vol. in-8. 5 fr.

— **La physique moderne.** 2e édit., 1890. 1 vol. in-8. 5 fr.

NAVILLE (A.), doyen de la Faculté des lettres de l'Université de Genève. **Nouvelle classification des sciences.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

PIOGER (Julien). **Le monde physique.** Essai de conception expérimentale. 1892. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

RIBERT (Léonce). **Essai d'une philosophie nouvelle suggérée par la science.** 1 vol. in-8. 1898. 6 fr.

ROMANES. **L'intelligence des animaux.** 2 vol. in-8. 3e édit. Cart. 12 fr.

SCHMIDT, professeur à l'Université de Strasbourg. **Les sciences naturelles et la théorie de l'inconscient.** 1 vol. in-18. 2 fr. 50

SPENCER (Herbert). **Classification des sciences,** 7e édit. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **Principes de biologie.** Traduit par M. CAZELLES. 2e édit., 1889. 2 forts vol. in-8. 20 fr.

— **Essais scientifiques.** Traduit par A. BURDEAU. 3e édit., 1898. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Publiée sous la direction de M. Émile ALGLAVE

La *Bibliothèque scientifique internationale* est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes qui se font chaque jour dans tous les pays. Chaque savant expose les idées qu'il a introduites dans la science et condense pour ainsi dire ses doctrines les plus originales.

La *Bibliothèque scientifique internationale* ne comprend pas seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles; elle aborde aussi les sciences morales, comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc.; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattachent encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles.

Cette collection paraît à la fois en français et en anglais : à Paris, chez Félix Alcan; à Londres, chez C. Kegan, Paul et Cie; à New-York, chez Appleton.

Les titres marqués d'un astérisque* sont adoptés par le *Ministère de l'Instruction publique de France* pour les bibliothèques des lycées et des collèges.

LISTE DES OUVRAGES

95 VOLUMES IN-8, CARTONNÉS A L'ANGLAISE. CHAQUE VOLUME : 6 FRANCS.

1. J. TYNDALL. * **Les Glaciers et les Transformations de l'eau,** avec figures. 1 vol. in-8. 7e édition. 6 fr.
2. BAGEHOT. * **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
3. MAREY. * **La Machine animale,** locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses fig. 1 vol. in-8. 6e édit. augmentée. 6 fr.
4. BAIN. * **L'Esprit et le Corps.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
5. PETTIGREW. * **La Locomotion chez les animaux,** marche, natation. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édit. 6 fr.
6. HERBERT SPENCER. * **La Science sociale.** 1 v. in-8. 12e édit. 6 fr.
7. SCHMIDT (O.). * **La Descendance de l'homme et le Darwinisme.** 1 vol. in-8, avec fig. 6e édition. 6 fr.
8. MAUDSLEY. * **Le Crime et la Folie.** 1 vol. in-8. 7e édit. 6 fr.
9. VAN BENEDEN. * **Les Commensaux et les Parasites dans le règne animal.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édit. 6 fr.
10. BALFOUR STEWART. * **La Conservation de l'énergie,** suivi d'une *Études sur la nature de la force*, par M. P. de SAINT-ROBERT, avec figures. 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
11. DRAPER. **Les Conflits de la science et de la religion.** 1 vol. in-8. 10e édition. 6 fr.
12. L. DUMONT. * **Théorie scientifique de la sensibilité.** 1 vol. in-8. 4e édition. 6 fr.
13. SCHUTZENBERGER. * **Les Fermentations.** 1 vol. in-8, avec fig. 6e édit. 6 fr.
14. WHITNEY. * **La Vie du langage.** 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
15. COOKE et BERKELEY. * **Les Champignons.** 1 vol. in-8, avec figures. 4e édition. 6 fr.
16. BERNSTEIN. * **Les Sens.** 1 vol. in-8, avec 91 fig. 5e édit. 6 fr.
17. BERTHELOT. * **La Synthèse chimique.** 1 vol. in-8. 8e édit. 6 fr.

18. NIEWENGLOWSKI (H.). ***La photographie et la photochimie.** 1 vol. in-8, avec gravures et une planche hors texte. 6 fr.
19. LUYS. ***Le Cerveau et ses fonctions,** avec fig. 1 v. in-8. 7e édit. 6 fr.
20. STANLEY JEVONS. ***La Monnaie et le Mécanisme de l'échange.** 1 vol. in-8. 5e édition. 6 fr.
21. FUCHS. ***Les Volcans et les Tremblements de terre.** 1 vol. in-8, avec figures et une carte en couleur. 5e édition. 6 fr.
22. GÉNÉRAL BRIALMONT. ***Les Camps retranchés et leur rôle dans la défense des États,** avec fig. dans le texte et 2 planches hors texte. 3e édit. *Épuisé.*
23. DE QUATREFAGES. ***L'Espèce humaine.** 1 v. in-8. 13e édit. 6 fr.
24. BLASERNA et HELMHOLTZ. ***Le Son et la Musique.** 1 vol. in-8, avec figures. 5e édition. 6 fr.
25. ROSENTHAL. ***Les Nerfs et les Muscles.** 1 vol. in-8, avec 75 figures. 3e édition. *Epuisé.*
26. BRUCKE et HELMHOLTZ. ***Principes scientifiques des beaux-arts.** 1 vol. in-8, avec 39 figures. 4e édition. 6 fr.
27. WURTZ. ***La Théorie atomique.** 1 vol. in-8. 8e édition. 6 fr.
28-29. SECCHI (le père). ***Les Étoiles.** 2 vol. in-8, avec 63 figures dans le texte et 17 pl. en noir et en couleur hors texte. 3e édit. 12 fr.
30. JOLY. ***L'Homme avant les métaux.** 1 v. in-8, avec fig. 4e éd. *Épuisé.*
31. A. BAIN. ***La Science de l'éducation.** 1 vol. in-8. 9e édit. 6 fr.
32-33. THURSTON (R.). ***Histoire de la machine à vapeur,** précédée d'une Introduction par M. HIRSCH. 2 vol. in-8, avec 140 figures dans le texte et 16 planches hors texte. 3e édition. 12 fr.
34. HARTMANN (R.). ***Les Peuples de l'Afrique.** 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. *Épuisé.*
35. HERBERT SPENCER. ***Les Bases de la morale évolutionniste.** 1 vol. in-8. 6e édition. 6 fr.
36. HUXLEY. ***L'Écrevisse,** introduction à l'étude de la zoologie. 1 vol. in-8, avec figures. 2e édition. 6 fr.
37. DE ROBERTY. ***De la Sociologie.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
38. ROOD. ***Théorie scientifique des couleurs.** 1 vol. in-8, avec figures et une planche en couleur hors texte. 2e édition. 6 fr.
39. DE SAPORTA et MARION. ***L'Évolution du règne végétal** (les Cryptogames). 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
40-41. CHARLTON BASTIAN. ***Le Cerveau, organe de la pensée chez l'homme et chez les animaux.** 2 vol. in-8, avec figures. 2e éd. 12 fr.
42. JAMES SULLY. ***Les Illusions des sens et de l'esprit.** 1 vol. in-8, avec figures. 3e édit. 6 fr.
43. YOUNG. ***Le Soleil.** 1 vol. in-8, avec figures. *Épuisé*
44. DE CANDOLLE. ***L'Origine des plantes cultivées.** 4e éd. 1 v in-8. 6 fr.
45-46. SIR JOHN LUBBOCK. ***Fourmis, abeilles et guêpes.** Études expérimentales sur l'organisation et les mœurs des sociétés d'insectes hyménoptères. 2 vol. in-8, avec 65 figures dans le texte et 13 planches hors texte, dont 5 coloriées. *Épuisé.*
47. PERRIER (Edm.). **La Philosophie zoologique avant Darwin.** 1 vol. in-8. 3e édition. 6 fr.
48. STALLO. ***La Matière et la Physique moderne.** 1 vol. in-8. 3e éd., précédé d'une Introduction par CH. FRIEDEL. 6 fr.
49. MANTEGAZZA. **La Physionomie et l'Expression des sentiments.** 1 vol. in-8. 3e édit., avec huit planches hors texte. 6 fr.
50. DE MEYER. ***Les Organes de la parole et leur emploi pour la formation des sons du langage.** 1 vol. in-8, avec 51 figures, précédé d'une Introd. par M. O. CLAVEAU. 6 fr.
51. DE LANESSAN. ***Introduction à l'Étude de la botanique** (le Sapin). 1 vol. in-8. 2e édit., avec 143 figures. 6 fr.
52-53. DE SAPORTA et MARION. ***L'Évolution du règne végétal** (les Phanérogames). 2 vol. in-8, avec 136 figures. 12 fr.

54. TROUESSART. ***Les Microbes, les Ferments et les Moisissures.** 1 vol. in-8. 2e édit., avec 107 figures. 6 fr.
55. HARTMANN (R.).***Les Singes anthropoïdes, et leur organisation comparée à celle de l'homme.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
56. SCHMIDT (O.).***Les Mammifères dans leurs rapports avec leurs ancêtres géologiques.** 1 vol. in-8, avec 51 figures, 6 fr.
57. BINET et FÉRÉ. **Le Magnétisme animal.** 1 vol. in-8. 4e édit. 6 fr.
58-59. ROMANES.* **L'Intelligence des animaux.** 2 v. in-8. 3e édit. 12 fr.
60. F. LAGRANGE. **Physiol. des exerc. du corps.** 1 v. in-8 7e édit. 6 fr.
61 DREYFUS.* **Évol. des mondes et des sociétés.** 1 v. in-8 3e édit. 6 fr.
62 DAUBRÉE. * **Les Régions invisibles du globe et des espaces célestes.** 1 vol. in-8, avec 85 fig. dans le texte. 2e édit. 6 fr.
63-64. SIR JOHN LUBBOCK. * **L'Homme préhistorique.** 2 vol. in-8, avec 228 figures dans le texte. 4e édit. 12 fr.
65. RICHET (Ch.). **La Chaleur animale.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
66. FALSAN (A.). ***La Période glaciaire principalement en France et en Suisse.** 1 vol. in-8, avec 105 figures et 2 cartes. *Épuisé.*
67. BEAUNIS (H.). **Les Sensations internes.** 1 vol. in-8. 6 fr.
68. CARTAILHAC (E.). **La France préhistorique**, d'après les sépultures et les monuments. 1 vol. in-8, avec 162 figures. 2e édit. 6 fr.
69. BERTHELOT.***La Révolution chimique, Lavoisier.** 1 vol. in-8. 6 fr.
70. SIR JOHN LUBBOCK. * **Les Sens et l'instinct chez les animaux,** principalement chez les insectes. 1 vol. in-8, avec 150 figures. 6 fr.
71. STARCKE. ***La Famille primitive.** 1 vol. in-8. 6 fr.
72. ARLOING. * **Les Virus.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
73. TOPINARD. * **L'Homme dans la Nature.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
74. BINET (Alf.).***Les Altérations de la personnalité.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
75. DE QUATREFAGES (A.).***Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 2e édition refondue. 6 fr.
76. LEFÈVRE (A.). * **Les Races et les langues.** 1 vol. in-8. 6 fr.
77-78. DE QUATREFAGES (A.).***Les Emules de Darwin.** 2 vol. in-8, avec préfaces de MM. E. Perrier et Hamy. 12 fr.
79. BRUNACHE (P.).***Le Centre de l'Afrique. Autour du Tchad.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
80. ANGOT (A.). ***Les Aurores polaires.** 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
81. JACCARD. ***Le pétrole, le bitume et l'asphalte** au point de vue géologique. 1 vol. in-8, avec figures. 6 fr.
82. MEUNIER (Stan.).***La Géologie comparée.** 1 vol. in-8, avec fig. 6 fr.
83. LE DANTEC. ***Théorie nouvelle de la vie.** 2e éd. 1 v. in-8, avec fig. 6 fr.
84. DE LANESSAN.* **Principes de colonisation.** 1 vol. in-8. 6 fr.
85. DEMOOR, MASSART et VANDERVELDE. ***L'évolution régressive en biologie et en sociologie.** 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.
86. MORTILLET (G. de). ***Formation de la Nation française.** 2e édit. 1 vol. in-8, avec 150 gravures et 18 cartes. 6 fr.
87. ROCHÉ (G.). ***La Culture des Mers** (piscifacture, pisciculture, ostréiculture). 1 vol. in-8, avec 81 gravures. 6 fr.
88. COSTANTIN (J.). ***Les Végétaux et les Milieux cosmiques** (adaptation, évolution). 1 vol. in-8, avec 171 gravures. 6 fr.
89. LE DANTEC. **L'évolution individuelle et l'hérédité.** 1 vol. in-8. 6 fr.
90. GUIGNET et GARNIER. ***La Céramique ancienne et moderne.** 1 vol., avec grav. 6 fr.
91. GELLÉ (E.-M.). * **L'audition et ses organes.** 1 v. in-8, avec gr. 6 fr.
92. MEUNIER (St.). **La Géologie expérimentale.** 1 v. in-8, avec grav. 6 fr.
93. COSTANTIN (J.). ***La Nature tropicale.** 1 vol. in-8, avec grav. 6 fr.
94. GROSSE (E.). **Les débuts de l'art.** Introduction de L. Marillier. 1 vol in-8, avec 32 gravures dans le texte et 3 pl. hors texte. 6 fr.
95. GRASSET (J.). **Les Maladies de l'orientation et de l'équilibre.** 1 vol. in-8, avec gravures. 6 fr.

LIVRES SCIENTIFIQUES

(par ordre alphabétique de noms d'auteurs)

NON CLASSÉS DANS LES SÉRIES PRÉCÉDENTES

(MÉDECINE — SCIENCES)

AGASSIZ. **De l'espèce et des classifications en zoologie.** 1 vol. in-8. 5 fr.

ANGER (Benjamin). **Traité iconographique des fractures et luxations.** 1 fort vol. in-4, avec 100 pl. hors texte color., 254 fig. et 127 bois dans le texte. 2e tirage. 1886. Relié. 150 fr.

ANTHEAUME (A.). **De la toxicité des alcools**, prophylaxie de l'alcoolisme. 1 vol. in-8. 1897. 3 fr. 50

ARMAIGNAC. **Études cliniques et anatomo-pathologiques sur les ophtalmoplégies.** In-8. 1 fr. 50

— **Mémoires et observations d'ophtalmologie pratique.** 1 vol. in-8, avec gravures. 12 fr.

AVIRAGNET. **De la tuberculose chez les enfants.** in-8. 4 fr.

AXENFELD et HUCHARD. **Traité des névroses.** 2e édition, par Henri Huchard, médecin des hôpitaux. 1 fort vol. in-8. 1882. 20 fr.

BARTELS. **Les maladies des reins**, préface et notes du professeur Lépine. 1 vol. in-8, avec fig. 7 fr. 50

BEAUREGARD (H.). **Les insectes vésicants.** 1 vol. gr. in-8, avec 34 planches et 44 gravures. 25 fr.

BELZUNG. **Recherches sur l'ergot de seigle**, in-8. 1 fr. 50

BÉRAUD (B.-J.). **Atlas complet d'anatomie chirurgicale topographique**, composé de 109 planches sur acier, avec texte. In-4. 1886 Prix : fig. noires, relié. 60 fr. — Fig. color. relié. 120 fr.

BERNARD. **De l'aphasie et de ses diverses formes.** 1 vol. in-8. 2e édit. 5 fr.

BERNARD (Claude). **Les propriétés des tissus vivants.** In-8. 2 fr. 50

BERNARD. **Champignons observés à la Rochelle** et dans les environs. 1 vol. in-8, avec 1 atlas, figures noires, 15 fr. — Coloriées. 25 fr.

BERTAUX (A.). **L'humérus et le fémur**, considérés dans les espèces, dans les races humaines, selon le sexe et selon l'âge. 1 vol. in-8. avec 89 figures en noir et en couleurs dans le texte. 1891. 8 fr.

BILLROTH et WINIWARTER. **Traité de pathologie et de clinique chirurgicales générales**, traduit d'après la 10e édition allemande. In-8, avec 180 fig. 20 fr.

BLOCQ (P.). **Des contractures.** In-8. 5 fr.

BOECKEL (Jules). **Sur les kystes hydatiques du rein au point de vue chirurgical.** 1 vol. in-8. 2 fr.

— **Des kystes du pancréas.** In-8. 1891. 3 fr.

— **Considérations sur la résection du genou**, d'après 140 opérations. 1 br. in-8. 1892. 1 fr. 25

BOREL (V.). **Nervosisme et neurasthénie.** 1894. 1 vol. in-8. 3 fr.

BOUCHARDAT (A.). **Le travail**, son influence sur la santé. 2 fr. 50

— et QUEVENNE. **Instruction sur l'essai et l'analyse du lait.** 1 br. gr. in-8. 3e édit. 1 fr. 50

BOURDEAU (Louis). **Théorie des sciences.** 2 vol. in-8. 20 fr.
— **Les forces de l'industrie.** In-8. 5 fr.
— **La conquête du monde animal.** In-8. 5 fr.
BOURDET (Eug.). **Des maladies du caractère.** In-8. 5 fr.
— **Principes d'éducation positive.** In-18. 3 fr. 50
— **Vocabulaire des principaux termes de la philosophie positive.** 1 vol. in-18. 3 fr. 50
BOURNEVILLE. **Assistance, traitement et éducation des enfants idiots et dégénérés.** In-8. 1894. 3 fr. 50
— **Recherches cliniques et thérapeutiques sur l'épilepsie, l'hystérie et l'idiotie.** 1 vol. in-8. Compte rendu du service des épileptiques et des enfants idiots et arriérés de Bicêtre, avec le concours des internes et élèves de service :
Tome I (1880), 3 fr.; Tome II (1881), 6 fr.; Tome III (1882), 4 fr.; Tome IV (1883), 5 fr.; Tome V (1884), 6 fr.; Tome VI (1885), 3 fr. 50; Tome VII (1886), 6 fr.; Tome VIII (1887), 5 fr.; Tome IX (1888), 3 fr. 50; Tome X (1889), 5 fr.; Tome XI (1890), 6 fr.; Tome XII (1891), 5 fr.; Tome XIII (1892), 7 fr.; Tome XIV (1893), texte, 7 fr.; Tome XV (1894), 5 fr.; Tome XVI (1895), 6 fr.; Tome XVII (1896), 6 fr.; Tome XVIII (1897), 6 fr.; Tome XIX (1898), 7 fr.; Tome XX (1899), 8 fr.
BOUSREZ (L.). **L'Anjou aux âges de la pierre et du bronze,** grand in-8, avec pl. hors texte. 1897. 3 fr. 50
BRAULT. **Contribution à l'étude des néphrites.** In-8. 2 fr.
BRIERRE DE BOISMONT. **Du suicide et de la folie-suicide.** 2e édition. 1 vol. in-8. 2 fr. 25
BRISSAUD (E.). **Recherches anatomiques, pathologiques et physiologiques sur la contracture permanente des hémiplégiques.** In-8, avec figures. 5 fr.
BRUHL (J.). **De la syringomélie.** In-8, avec figures. 5 fr.
BURDON-SANDERSON, FOSTER et LAUDER-BRUNTON. **Manuel du laboratoire de physiologie.** In-8, avec 184 figures. 7 fr.
CAMINADE (L.). **Du développement thoracique par la gymnastique respiratoire.** 1 vol. in-8. 1897. 3 fr.
CHARCOT (J.-B.). **Atrophie musculaire progressive.** In-8. 1895. 5 fr.
CHARCOT ET V. CORNIL. **Contributions à l'étude des altérations anatomiques de la goutte,** In-8, avec pl. 1 fr. 50
CHARCOT et PITRES. **Étude critique et clinique de la doctrine des localisations motrices dans l'écorce des hémisphères cérébraux de l'homme.** Gr. in-8. 2 fr. 50
CHIPAULT (A.) **Études de chirurgie médullaire.** *Historique. Médecine opératoire. Traitement.* 1894. 1 vol. in-8, avec 66 figures et 2 planches hors texte, en chromolith. 15 fr.
CORNIL (V.). **Découvertes de Pasteur et leurs applications à l'anatomie et à l'histologie pathologique.** In-8. 1 fr.
— **Des différentes espèces de néphrites.** In-8. 3 fr. 50
— **Leçons d'anatomie pathologique,** professées pendant le premier semestre de l'année 1883-1884. 1 vol. in-8. 4 fr.
COURMONT (Fr.). **Le cervelet et ses fonctions.** 1 vol. in-8. 12 fr.
Ouvrage récompensé par l'Académie des Sciences (Prix Mège).
— **Le cervelet,** organe psychique et sensitif. in-8. 2 fr.
CROCQ (fils). **Congrès international de neurologie, de psychiâtrie, d'électricité médicale.** (1re session, Bruxelles, 1897). 3 fasc. gr. in-8. 5 fr.
DALLEMAGNE (J.). **Dégénérés et déséquilibrés.** In-8. 12 fr.
DAMASCHINO. **Les maladies des voies digestives.** In-8. 1888. 14 fr.

DAURIAC (J.-S.). **Traitement chirurgical des hernies de l'ombilic et de la ligne blanche.** 1 vol. in-8. 1896. 6 fr.

DÉJERINE. **Sur l'atrophie musculaire des ataxiques** (névrite périphérique des ataxiques), étude clinique et anatomo-pathologique. 1 vol. in-8. 3 fr.

DÉJERINE-KLUMPKE (Mme). **Des polynévrites et des paralysies et atrophies saturnines**, étude clinique et anatomo-pathologique. 1 vol. gr. in-8, avec gravures. 6 fr.

DELVAILLE. **Études sur l'histoire naturelle.** In-18. 3 fr. 50

— **De la fièvre de lait.** In-8. 2 fr. 50

— **De l'exercice de la médecine.** In-8. 2 fr.

— **Lettres médicales sur l'Angleterre.** In-8. 1 fr. 50

DEMANGE. **Etude clinique et anatomo-pathologique sur la vieillesse.** 1 vol. in-8, avec 5 planches hors texte. 4 fr.

DESCHAMPS (d'Avallon). **Compendium de pharmacie pratique.** Guide du pharmacien établi et de l'élève en cours d'études. 20 fr.

DESPAGNET. **Compte rendu de la Clinique du Dr Galezowski.** (Du 1er juillet 1880 au 1er juillet 1881.) In-8. 3 fr. 50

— **De l'irido-choroïdite suppurative dans le leucome adhérent de la cornée.** In-8. 2 fr.

DESPRÉS. **Traité théorique et pratique de la syphilis,** ou infection purulente syphilitique. 1 vol. in-8. 7 fr.

DUCKWORTH (Sir Dyce). **La goutte**, hygiène et traitement, traduit de l'anglais par le Dr RODET. Gr. in-8, avec grav. 10 fr.

DURAND DE GROS. **L'Idée et le fait en biologie.** In-8. 1 fr. 50

— **Physiologie philosophique.** 1 vol. in-8. 8 fr.

— **Ontologie et psychologie physiologique.** In-18. 3 fr. 50

— **De l'hérédité dans l'épilepsie.** 50 c.

— **Les origines animales de l'homme**, éclairées par la physiologie et l'anatomie comparatives. 1 vol. in-8. 5 fr.

— **Genèse naturelle des formes animales.** In-8. 1 fr. 25

DURAND-FARDEL. **Traité pratique des maladies chroniques.** 2 vol. gr. in-8. 20 fr.

— **Traité des eaux minérales** de la France et de l'étranger, et les maladies chroniques. 3e édition. In-8. 10 fr.

ESPINAS. **La philosophie expérimentale en Italie.** In-18. 2 fr. 50

FAIVRE (E.). **De la variabilité des espèces.** In-18. 2 fr. 50

FERRIER. **Les fonctions du cerveau.** 1 vol. in-8, traduit de l'anglais par M. H.-C. de VARIGNY, avec 68 fig. dans le texte. 3 fr.

— **De la localisation des maladies cérébrales,** traduit de l'anglais par M. H.-C. DE VARIGNY, suivi d'un mémoire de MM. CHARCOT et PITRES sur *les Localisations motrices dans les hémisphères de l'écorce du cerveau.* 1 vol. in-8 et 67 fig. dans le texte. 2 fr.

FERRIÈRE. **L'âme est la fonction du cerveau.** 2 vol. in-12. 7 fr.

— **La matière et l'énergie.** 1 vol. in-12. 4 fr. 50

— **La vie et l'âme.** 1 vol. in-12. 4 fr. 50

— **Les mythes de la Bible.** 1 vol. in-12. 1893. 3 fr. 50

— **Plantes médicinales de la Bourgogne,** emploi et doses. 1892. 1 br. in-18. 1 fr. 75

FRITSCH. **Traité clinique des opérations obstétricales.** Traduit par le Dr J. STAS. In-8, avec 90 grav. 10 fr.

GALEZOWSKI. **Desmarres,** sa vie et ses œuvres. In-8. 2 fr.

— **Les troubles oculaires dans l'ataxie locomotrice.** In-8. 1 fr. 50

— **Sur l'emploi de l'aimant pour l'extraction des corps étrangers métalliques de l'œil.** In-8. 2 fr.

GILBERT (Dr V.). **Pourquoi et comment on devient phtisique.** 1 vol. in-12. 1896. 5 fr.

GLATZ (P.). **Dyspepsie nerveuse et neurasthénie.** In-12. 4 fr.

GOLDSCHMIDT (D.). **De la vaccine animale.** In-8. 1 fr.

GRÉHANT. **Recherches physiques sur la respiration de l'homme.** In-8 de 46 pages, avec 1 planche. 75 c.

GUINON (G.). **Les agents provocateurs de l'hystérie.** In-8. 8 fr.

HAMON DU FOUGERAY et L. COUETOUX. **Manuel pratique des méthodes d'enseignement spécial aux enfants anormaux.** (Sourds-muets, aveugles, idiots, bègues). Préface de BOURNEVILLE. 1 vol. in-8. 1896. 5 fr.

HERRERA (A.-L.). **Recueil des lois de la biologie générale.** 1 br. in-8. 1898. 2 fr.

HIRIGOYEN. **De l'influence des déviations de la colonne vertébrale sur la conformation du bassin.** In-8. 4 fr.

HIRTH (G.). **Les localisations cérébrales en psychologie.** *Pourquoi sommes-nous distraits?* 1 vol. in-18. 1895. 2 fr.

— **La vue plastique, fonction de l'écorce cérébrale,** trad. de l'all. par L. ARRÉAT. Gr. in-8, avec fig. et 34 pl. hors texte. 8 fr.

Hommage à M. Chevreul à l'occasion de son centenaire (31 août 1886). In-4, contenant sept mémoires de MM. BERTHELOT, DEMARÇAY, DUJARDIN-BEAUMETZ, A. GAUTIER, GRIMAUX, Georges POUCHET et Ch. RICHET. 1 fr. 50

HUCHARD (H.). **Étude critique sur la pathogénie de la mort subite dans la fièvre typhoïde.** 1 br. in-8. 1 fr. 25

HUXLEY. **La physiographie,** introduction à l'étude de la nature, traduit et adapté par M. G. LAMY. 1 vol. in-8, avec figures dans le texte et 2 planches en couleurs, broché. 2e édition. 8 fr.

JACQUES. **L'intubation du larynx.** In-8. 2 fr. 50

JAMAIN et F. TERRIER. **Manuel de pathologie et de clinique chirurgicales.** 3e édition.

TOME PREMIER. 1 fort vol. in-18. 8 fr. — *Maladies qui peuvent se montrer dans toutes ou presque toutes les parties du corps:* lésions inflammatoires, traumatiques; lésions consécutives au traumatisme ou à l'inflammation. Maladies virulentes. Tumeurs. — *Affections des divers tissus et systèmes organiques.* Affections du tissu cellulaire, maladies des bourses séreuses. Affections de la peau, des veines, des artères, des ganglions lymphatiques, des nerfs, des muscles, des tendons, des os.

TOME DEUXIÈME. 1 vol. in-18. 8 fr. — Maladies des articulations. — *Affections des régions et appareils organiques:* affections du crâne et du cerveau, du rachis, maladies de l'appareil olfactif, de l'appareil auditif, de l'appareil de la vision.

TOME TROISIÈME, p. MM. TERRIER, BROCA et HARTMANN. 1 vol. in-18. 8 fr. Malad. de l'appareil de la vision (suite), de la face, des lèvres, des dents.

TOME QUATRIÈME, par MM. TERRIER, BROCA et HARTMANN. 1 vol. in-18. 8 fr. — Maladies des gencives, des maxillaires, de la langue, de la région parotidienne, des amygdales, de l'œsophage, des voies aériennes, du larynx, de la trachée, du corps thyroïde, du cou, de la poitrine, du sein, de la mamelle, etc.

JANOT. **Contribution à l'étude des rapports morbides de l'œil et de l'utérus, œil utérin.** 1892. 1 br. in-8. 2 fr. 50

KOVALEVSKY. **L'ivrognerie,** causes, traitement. In-8. 1 fr. 50

LABORDE. **Les hommes et les actes de l'insurrection de Paris devant la psychologie morbide.** 1871. In-18 de 150 p. 2 fr. 50

LANCEREAUX. **Traité historique et pratique de la syphilis.** 2e édition. 1 vol. gr. in-8, avec fig. et planches coloriées. 17 fr.

LEFEBVRE. **Des déformations ostéo-articulaires,** consécutives à des maladies de l'appareil pleuro-pulmonaire (ostéo-arthropathie hypertrophiante de Marie). 1 vol. in-8, avec gravures. 1891. 4 fr. 50

LE FORT. **La chirurgie militaire** et les Sociétés de secours en France et à l'étranger. In-8, avec gravures. 10 fr.

LELOIR. **Traité théorique et pratique de la lèpre.** 1 vol. in-4, avec fig., tableaux et un atlas de 22 pl. 30 fr.

— **Traité pratique, théorique et thérapeutique de la scrofulo-tuberculose de la peau et des muqueuses adjacentes** (*Lupus et tuberculose qui s'y rattachent*). In-4, atlas de 15 planches. 25 fr.

LE NOIR. **Histoire naturelle élémentaire.** In-12, avec grav. 5 fr.

LÉPINE. **Le ferment glycolitique et la pathogénie du diabète.** In-8. 1891. 1 fr.

LEYDIG. **Traité d'histologie comparée de l'homme et des animaux.** 1 fort vol. in-8, avec 200 figures. 4 fr. 50

LOYE (P.). **La mort par la décapitation.** 1 vol. in-8. 6 fr.

MAC CORMAC. **Manuel de chirurgie antiseptique,** traduit de l'anglais par le docteur LUTAUD. 1 fort vol. in-8. 2 fr.

MAGNAN (V.). **Leçons cliniques sur les maladies mentales.** 1re série. In-8. 1891, 8 fr.; 2e série. In-8. 1897. 4 fr.

MAIRET. **Formes cliniques de la tuberculose miliaire du poumon** (thèse d'agrégation, 1878). 1 vol. in-8. 3 fr. 50

MANDON. **De la fièvre typhoïde,** 1 vol. in-8. 6 fr.

— **Essai de dynamique médicale.** 1 vol. in-8. 3 fr.

MANNHEIMER (M.). **Le gâtisme au cours des états psychopathiques.** 1 vol. in-8. 1897. 3 fr. 50

MAREY. **Du mouvement dans les fonctions de la vie.** 1 vol. in-8, avec 200 figures dans le texte. 3 fr.

MARREL (Dr Paul). **Les phobies,** essai sur la psychologie pathologique de la peur. 1 vol. in-8. 1895. 1 fr. 50

MENIÈRE. **Cicéron médecin.** Étude médico-littéraire. In-18. 4 fr. 50

— **Les consultations de madame de Sévigné.** Étude médico-littéraire. 1 vol. in-8. 3 fr.

— **Les moyens thérapeutiques employés dans les maladies de l'oreille.** Gr. in-8. 2 fr.

— **Du traitement de l'otorrhée purulente chronique,** considérations sur la maladie de Menière. In-18. 1 fr. 25

MOREL. **Traité des champignons.** In-18, avec grav. col. 8 fr.

MORIN (Ch.). **Structure anatomique et nature des individualités du système nerveux, causes réflexes physio-psychiques.** 1892. 1 vol. in-8. 4 fr. 50

MOURAO-PITTA. **Madère,** station médicale fixe. In-8, cart. 2 fr.

MURCHISON. **De la fièvre typhoïde.** 1 vol. in-8. 3 fr.

NÉLATON. **Éléments de pathologie chirurgicale,** par A. Nélaton, membre de l'Institut, prof. de clinique à la Faculté de médecine, etc.

Seconde édition complètement remaniée par MM. les docteurs JAMAIN. PÉAN, DESPRÉS, GILLETTE et HORTELOUP, chirurgiens des hôpitaux. Ouvrage complet en 6 vol. gr. in-8, avec 795 fig. dans le texte. 32 fr.

On vend séparément les volumes :

TOME PREMIER, revu par le docteur Jamain. *Considérations générales sur les opérations. — Affections pouvant se montrer dans toutes les parties du corps et dans les divers tissus.* 1 fort v. gr. in-8. 3 fr.

TOME DEUXIÈME, revu par le docteur Péan. *Affections des os et des articulations.* 1 fort vol. gr. in-8, avec 288 fig. dans le texte. 5 fr.

TOME TROISIÈME, revu par le docteur Péan. *Affections des articulations* (suite), *affections de la tête, des organes de l'olfaction.* 1 vol. gr. in-8, avec 148 figures. 4 fr. 50

TOME QUATRIÈME, revu par le docteur Péan. *Affections des appareils de l'ouïe et de la vision, de la bouche, du cou, du corps*

thyroïde, du larynx, de la trachée et de l'œsophage. 1 vol. gr. in-8, avec 208 figures dans le texte. — Ne se vend pas séparément.

TOME CINQUIÈME, revu par les docteurs Péan et Després. *Affections de la poitrine, de l'abdomen, de l'anus, du rectum et de la région sacro-coccygienne*. 1 vol. gr. in-8, avec 61 fig. dans le texte. 4 fr. 50

TOME SIXIÈME, par les docteurs Després, Gillette et Horteloup. *Affections des organes génito-urinaires de l'homme. — Affections des organes génito-urinaires de la femme. — Affections des membres*. 1 vol. gr. in-8, avec 90 figures. 10 fr.

NICAISE. **Des lésions de l'intestin dans les hernies**. In-8. 3 fr.

NIEMEYER. **Éléments de pathologie interne et de thérapeutique**, annoté par M. V. CORNIL. 2 vol. gr. in-8. 4 fr. 50

NOIR (Julien). **Étude sur les tics chez les dégénérés, les imbéciles et les idiots**. 1 vol. in-8. 4 fr.

ONIMUS et LEGROS. **Traité d'électricité médicale**. 1 fort vol. in-8, avec 275 fig. dans le texte. 2e éd. par le Dr ONIMUS. 17 fr.

PAGET (Sir James). **Leçons de clinique chirurgicale**. Introduction du prof. VERNEUIL. 1 vol. gr. in-8 8 fr.

PANSIER. **Les manifestations oculaires de l'hystérie, œil hystérique**. 1892. 1 vol. in-8, 3 pl. hors texte. 4 fr.

PARENT (A.). **Compte rendu de la Clinique du Dr Galezowski**. (Du 1er novembre 1878 au 1er novembre 1879.) In-8. 1 fr. 25

PARISOT (P.). **Études d'hygiène sur Nancy** et le département de Meurthe-et-Moselle. 1893. In-8, avec 2 pl. 1 fr. 50

PETIT (L.-H.). **Des tumeurs gazeuses du cou**. 1 vol. in-8. 3 fr.

PETIT (Raymond). **De la tuberculose des ganglions du cou**. 1 vol. in-8. 1897. 4 fr.

PHILIPS (J.-P.) (DURAND DE GROS). **Influence réciproque de la pensée, de la sensation et des mouvements végétatifs**. In-8. 1 fr.

PONCET. **De l'hématocèle péri-utérine**. In-8. (thèse d'agr. 1878). 4 fr.

PORAK (Ch.). **Sur l'ictère des nouveau-nés** et le moment où il faut pratiquer la ligature du cordon ombilical. In-8. 2 fr.

— **De l'influence réciproque de la grossesse et des maladies de cœur**. 1 vol. in-8. 4 fr.

POSKIN (A.). **Préjugés populaires relatifs à la médecine et à l'hygiène**. In-18. 1898. 1 fr. 50

POUCHET (G.). **Charles Robin, sa vie et son œuvre**. In-8. 3 fr. 50

— **La biologie aristotélique**. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

PRÉAUBERT (E.), professeur au lycée d'Angers. **La vie, mode de mouvement** (Théorie physique des phénomènes vitaux). 1 vol. in-8. 1897. 5 fr.

REGNIER (L.-R.). **Traitement des maladies des femmes par l'électricité**. 1 vol. in-8, avec grav. 1896. 6 fr.

RELLAY (P.). **Le traitement chirurg. de l'épilepsie**. In-8. 1898. 3 fr.

RETTERER (Ed.). **Développement du squelette des extrémités et des productions cornées chez les mammifères**. 1 vol. in-8, avec 4 pl. hors texte. 4 fr.

RICHARD. **Pratique journalière de la chirurgie**. 1 vol. gr. in-8, avec 215 grav. 2e édit. 5 fr.

RICHET (Ch.). **Structure des circonvolutions cérébrales** (Thèse de concours d'agrégation, 1878). In-8. 5 fr.

RIETSCH. **Reproduction des cryptogames**. In-8, avec fig. 5 fr.

ROMIÉE. **De l'amblyopie alcoolique**. In-8. 2 fr.

ROISEL. **Les Atlantes**. Études antéhistoriques. In-8. 7 fr.

ROTTENSTEIN. **Traité d'anesthésie chirurgicale**. In-8. 10 fr.

SABOURIN (Ch.). **Anatomie normale et pathologique de la glande biliaire de l'homme**. In-8, avec 233 figures. 8 fr.

SALMON (Ph.). **L'âge de la pierre**, division industrielle de la période paléolithique quaternaire et de la période néolithique. In-8. 3 fr.
— **Ethnologie préhistorique**, dénombrement et types des crânes néolithiques de la Gaule. 1 vol. in-8, avec grav. 3 fr.
— **L'Atlantide et le renne**. 1 br. in-8. 1897. 0 fr. 50
— **L'anthr. au Congrès de Saint-Étienne**, 1897. In-8. 1 fr.
SANNÉ. **Étude sur le croup après la trachéotomie**, évolution normale, soins consécutifs, complications. In-8. 4 fr.
SCHIFF. **Physiologie de la digestion**. 2 vol. in-8. 20 fr.
SERGUEYEFF. **Physiologie de la veille et du sommeil**, le sommeil et le système nerveux. 2 forts vol. in-8. 20 fr.
SIMON (P.). **Des fractures spontanées**. 1 vol. in-8. 4 fr.
— **Conférences cliniques sur la tuberculose des enfants**. 1894. 1 vol. in-8. 3 fr.
SOLLIER (Mme A.). **De l'état de la dentition chez les enfants idiots et arriérés**. 1 vol. in-8, avec gravures. 2 fr.
SŒLBERG-WELLS. **Traité pratique des maladies des yeux**. 1 fort vol. gr. in-8, avec figures. Traduit de l'anglais. 4 fr. 50
TARDIEU. **Manuel de pathologie et de clinique médicales**. 4e édition, corrigée et augmentée. 1 vol. gr. in-18. 2 fr. 50
TAYLOR. **Traité de médecine légale**, traduit sur la 7e édition anglaise, par M. le docteur Henri Coutagne. 1 vol. gr. in-8. 4 fr. 50
TERRIER (F). **De l'œsophagotomie externe**. In-8. 3 fr. 50
— **Des anévrismes cirsoïdes**. In-8. 3 fr.
— **Éléments de pathologie chirurgicale générale**. 1er fascicule: *Lésions traumatiques et leurs complications*. 1 v. in-8. 7 fr. 2e fascicule : *Complications des lésions traumatiques. Lésions inflammatoires*. 1 vol. in-8. 6 fr.
TERRILLON. **Leçons de clinique chirurgicale**. 1 v. in-8. 3 fr. 50
THÉVENIN et DE VARIGNY. **Dictionnaire abrégé des sciences physiques et naturelles**. In-18. 5 fr.
THULIÉ. **La folie et la loi**. 2e édit. 1 vol. in-8. 3 fr. 50
— **La manie raisonnante du docteur Campagne**. In-8. 2 fr.
TROLARD. **De la prophylaxie des maladies exotiques, importables et transmissibles**. 1 br. in-8. 1891. 1 fr.
TRUC. **Essai sur la chirurgie du poumon**. 1 vol. in-8. 2 fr. 50
VARIGNY (H. C. de). **Recherches expérimentales sur l'excitabilité électrique des circonvolutions cérébrales et sur la période d'excitation latente du cerveau**. In-8. 2 fr.
VASLIN (L.). **Études sur les plaies par armes à feu**. 1 vol. gr. in-8 de 225 pages, accompagné de 22 pl. en lithogr. 6 fr.
VIRCHOW. **Pathologie des tumeurs**. Tome I, grand in-8 avec 106 figures. 3 fr. 75. — Tome II, avec 74 figures. 3 fr. 75. — Tome III, avec 49 figures. 3 fr. 75. — Tome IV (1er fascicule), avec figures. 1 fr. 50
WIET. **De l'élongation des nerfs**. In-8, avec figures. 4 fr.
WILLEMIN. **Des coliques hépatiques et de leur traitement par les eaux de Vichy**. 4e édit. 1 vol. in-18. 3 fr. 50
YVERT. **Traité pratique et clinique des blessures du globe de l'œil**. Introduction du Dr Galezowski. 1 vol. gr. in-8. 12 fr.

PUBLICATIONS PÉRIODIQUES

Les Abonnements partent du 1er Janvier

Revue de médecine

Directeurs : MM. les Professeurs BOUCHARD, de l'Institut ;
CHAUVEAU, de l'Institut ; LANDOUZY et LÉPINE, correspondant de l'Institut.
Rédacteurs en chef : MM. LANDOUZY et LÉPINE.

Revue de chirurgie

Directeurs : MM. les Professeurs FÉLIX TERRIER, BERGER, PONCET et QUENU.
Rédacteur en chef : M. FÉLIX TERRIER.

22e année, 1902

La *Revue de médecine* et la *Revue de chirurgie*, qui constituent la 2e série de la *Revue mensuelle de médecine et de chirurgie*, paraissent tous les mois ; chaque livraison de la *Revue de médecine* contient de 5 à 6 feuilles grand in-8 ; chaque livraison de la *Revue de chirurgie* contient de 8 à 9 feuilles grand in-8.

PRIX D'ABONNEMENT :

Pour la Revue de Médecine		Pour la Revue de Chirurgie	
Un an, Paris	**20** fr.	Un an, Paris	**30** fr.
Un an, départements et étranger	**23** fr.	Un an, départements et étranger	**33** fr.
La livraison **2** francs		La livraison **3** francs	

Les **deux Revues** réunies : un an, Paris, **45** francs ; départements et étranger, **50** francs.

Les quatre années de la *Revue mensuelle de médecine et de chirurgie* (1877, 1878, 1879 et 1880) se vendent chacune séparément **20** francs ; la livraison, **2** francs.

Les années écoulées de la *Revue de médecine* se vendent **20** francs chacune ; les dix-huit premières années de la *Revue de chirurgie* se vendent le même prix et, à partir de l'année 1899, **30** francs chacune.

Journal de l'Anatomie et de la Physiologie normales et pathologiques

DE L'HOMME ET DES ANIMAUX

Fondé par Ch. ROBIN, continué par Georges POUCHET
Dirigé par MATHIAS DUVAL,
Membre de l'Académie de médecine, Professeur à la Faculté de médecine de Paris.
Avec le concours de MM. les Professeurs RETTERER et TOURNEUX.

38e année, 1902

Ce journal paraît tous les deux mois et a pour objet : la *tératologie*, la *chimie organique*, l'*hygiène*, la *toxicologie* et la *médecine légale* dans leurs rapports avec l'anatomie et la physiologie, les applications de l'anatomie et de la physiologie à la *pratique de la médecine, de la chirurgie et de l'obstétrique*.

Il forme à la fin de l'année un beau volume grand in-8°, de 700 pages environ, avec de nombreuses gravures dans le texte et des planches lithographiées en noir et en couleur hors texte.

Un an : pour Paris, **30** francs ; pour les départements et l'étranger, **33** francs. — La livraison, **6** francs.

La première année, 1864, est épuisée ; les suivantes, 1865, 1866, 1867, 1868, 1869, 1870-71, 1872, 1873, 1874, 1875, 1876 et 1877, sont en vente au prix de **20** francs l'année, et de **3** fr. **50** la livraison. Les années ultérieures, depuis 1878, coûtent **30** francs chacune, la livraison, **6** francs.

Annales d'électrobiologie, d'électrothérapie et d'électrodiagnostic

5e année, 1902

Directeur : E. DOUMER, professeur à la Faculté de médecine de Lille, docteur ès sciences.

AVEC LA COLLABORATION DE MM.

D'ARSONVAL (A.), membre de l'Institut, professeur au Collège de France ; BENEDIKT (M.), professeur d'électrothérapie à l'Université de Vienne ; CHATZKI (S.), professeur agrégé à l'Université de Moscou ; CHAUVEAU, membre de l'Institut, professeur au Muséum ; DUBOIS (P.), privat-docent d'électrothérapie à Berne ; ERB (W.), professeur de clinique médicale à l'Université de Heidelberg ; GRUNMACH (H.), professeur de radiologie à l'Université de Berlin ; HEGER (P.), directeur de l'Institut physiologique Solvay de Bruxelles ; HERMANN (L.), professeur de physiologie à

l'Université de Kœnisberg; KRONECKER (H.), professeur de physiologie à l'Université de Berne; LA TORRE (F.), professeur agrégé à l'Université de Rome; LEDUC (S.), professeur de physique médicale à l'École de médecine de Nantes; LEMOINE (G.), professeur de clinique médicale à l'Université de Lille; OUDIN (P.), ancien interne des hôpitaux de Paris; PRÉVOST (J.-L.), professeur de physiologie à l'Université de Genève; DE RENZI, professeur à l'Université de Naples; SCHIFF (E.), professeur agrégé à l'Université de Vienne; TIGERSTEDT (R.), professeur de physiologie à l'Université de Helsingfors (Finlande); TRIPIER (A.), de Paris; WALLER (A.), professeur de physiologie à Saint-Mary's Hospital Medical School, Londres; WEISS (G.), professeur agrégé à l'École de médecine de Paris; WERTHEIMER (E.), professeur de physiologie à l'Université de Lille; WERTHEIM-SALOMONSON (J.-K.-A.), professeur à l'Université d'Amsterdam.

Un an : Paris, **26** francs ; départements et étranger, **28** francs. — La livraison, **5** francs.

Paraissent tous les deux mois.

Revue de l'École d'Anthropologie de Paris

RECUEIL MENSUEL

PUBLIÉ PAR LES PROFESSEURS (**12e année, 1902**)

La **Revue de l'École d'Anthropologie de Paris** paraît le 15 de chaque mois. Chaque livraison forme un cahier de deux feuilles in-8 raisin de 32 pages.

Abonnement : Un an (à partir du 15 janvier) pour tous pays, **10** francs ; la livraison, **1** franc.

Recueil d'ophtalmologie

Dirigé par MM. les docteurs GALEZOWSKI et CHAUVEL.

Mensuel. — 3e série. — 22e année, 1902. — Abonnement : Un an, France et étranger, **20** francs.

Revue de thérapeutique médico-chirurgicale

Publiée sous la direction de MM. les professeurs BOUCHARD, GUYON, LANNELONGUE, LANDOUZY et FOURNIER. — Rédacteur en chef : M. le docteur RAOUL BLONDEL.

69e année, 1902

Paraît les 1er et 15 de chaque mois. — **Abonnement** : Un an, France, **12** francs ; étranger, **13** francs.

Annales des Sciences Psychiques

RECUEIL D'OBSERVATIONS ET D'EXPÉRIENCES

Dirigé par le docteur DARIEX (**12e année, 1902**)

Les **Annales des Sciences psychiques** paraissent tous les deux mois. Chaque livraison forme un cahier de quatre feuilles in-8 de 64 pages.

Abonnement : Un an, du 15 janvier, **12** francs ; la livraison, **2** fr. **50**.

Revue Médicale de l'Est

PARAISSANT LE 1er ET LE 15 DE CHAQUE MOIS (**29e année, 1902**)

Comité de Rédaction : MM. les professeurs BARABAN, BERNHEIM, DEMANGE, GROSS, HERGOTT, HEYDENREICH, SCHMITT, SPILLMANN, de la Faculté de médecine de Nancy.

Rédacteur en chef : M. P. PARISOT, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Nancy.

Abonnement : Un an, du 1er janvier, **12** francs. — Pour les étudiants, **6** francs.

Journal de Neurologie

Psychiatrie, Psychologie, Hypnologie

Dirigé par les Docteurs X. FRANCOTTE, J. CROCQ FILS, VAN GEHUCHTEN

7e année, 1902

Abonnement : **10** francs par an (**8** francs pour la Belgique)

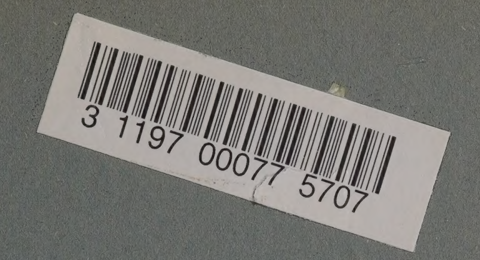
Archives italiennes de Biologie

Publiées en français par A. MOSSO, professeur à l'Université de Turin.

Tomes I et II, 1882, **30** francs. — Tomes III à XXXV (1883 à 1901), chacun **20** francs.

Ces *Archives* paraissent sans périodicité fixe ; chaque tome, publié en 3 fascicules, coûte **20** francs, payables d'avance.

5440. — L.-Imprimeries réunies, 7, rue Saint-Benoît, Paris.


3 1197 00077 5707

